UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04051 8268

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
The Redemptorists of
the Toronto Province
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED
VIII
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

DIE PASTORALBRIEFE,

KRITISCH UND EXEGETISCH BEHANDELT

VON

DR. HEINRICH JULIUS HOLTZMANN,

ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG.

LEIPZIG,

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.

1880.

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR
TRANSFERRED

Uebersetzungsrecht vorbehalten.

BIBLIOTHECA PROV. TORONTINAE STUDENDATUS TRANSFERRED

Vorwort.

Wie man die heiligen Schriften Neuen Testamentes als die unersetzlichen Urkunden der Ursprünge des Christenthums, als das classische Schriftthum unserer Religion, darin ihr Geist am frischesten und zugkräftigsten weht, hochhalten, nichtsdestoweniger aber dieselben Gesetze der historischen und literarischen Kritik auf sie anwenden könne, welcher alle schriftstellerischen Producte des Alterthums unterliegen: solches hat die protestantische Theologie in denjenigen Kreisen, da man überhaupt noch etwas lernen will und darf, erstmalig von Schleiermacher gelernt. Bezüglich der einen unter den namhaft gemachten Kehrseiten darf ich mich u. A. wohl auf S. 276—282 in vorliegender Schrift berufen. Dass aber der anderen, in den gebrauchtesten Commentaren und Bibelwerken fast durchweg zu kurz gekommenen, dafür hier eine eingehendere Beachtung zu Theil geworden: sollte das etwa im neunten Decennium unseres Jahrhunderts einer Rechtfertigung bedürfen, der es im ersten doch nicht bedurft hatte? »Wahrlich das sollte mir schlecht gefallen, wenn ich nun erst allerlei Vorreden machen müsste über die Befugniss zu einer solchen Untersuchung und mich höflich entschuldigen bei Vielen, dass ich schlechthin nichts davon verstehe, warum wohl die neutestamentlichen Bücher in irgend einer Hinsicht irgend anders sollten behandelt werden als andere, oder welches andere Maass man anlegen sollte, um über einen Verdacht gegen ihre Echtheit zu entscheiden, als bei andern alten Schriften«. So dachte und schrieb Schleiermacher, als er im Jahre 1807 mit seinem »Sendschreiben an Gass« (vgl. S. 6 f.) den Grund zu den hier in ihren abschliessenden Resultaten dargestellten

Untersuchungen legte. Heute — es ist seither freilich einige Zeit dahingegangen — zählt der von ihm wenigstens am entscheidenden Punkte klargelegte Sachverhalt schon fast in jeder preussischen Facultät einen oder mehr als einen Vertreter, und es ist daher nicht an der Befugniss zu zweifeln, ihm auch da gerecht werden zu dürfen, wo keine maassgebende Kunde davon besteht, dass »Wissenschaft ein Gemenge persönlicher Ansichten ist, deren Grenzen das Strafgesetz zieht«.

Freilich hat die historische Kritik da, wo sie frei ihren eigenen Gesetzen folgen konnte, mit der Zeit eine Sachlage geschaffen, welche es fast widerräth, gerade diesen Gegenstand noch immer in der alten, durch die herkömmlichen Vorlesungen über neutestamentliche Einleitung und Exegese bedingten, Schulform zu behandeln. Erst eine methodisch verfahrende Geschichte des Christenthums, wie es im zweiten Jahrhundert der von ihm geschaffenen Aera als Kirche sich gestaltete, würde die Fragen, welche hier von einer unhistorischen, aber traditionell gewordenen Voraussetzung aus aufgenommen werden mussten, in naturgemässem Zusammenhang und geradem Lichte erscheinen lassen. Das aber müssen Andere leisten. Ich meinerseits hätte mich angesichts so wenig günstiger Auspicien, wie die kirchliche Zeitlage sie bietet, kaum noch einmal dazu aufgeschwungen, einen Theil meines Manuscripts über Einleitung in das Neue Testament druckfertig zu machen und zugleich das exegetische Material, welches sich bei wiederholten Vorlesungen über die Pastoralbriefe angesammelt hatte, der Oeffentlichkeit zu übergeben, wenn nicht mein Bruder Otto H., Pfarrer zu Hockenheim im Badischen, meine Unlust dadurch besiegt hätte, dass er manche lästige Vorarbeit mit mir theilte. Dies bezieht sich besonders auf die lexikalischen Untersuchungen, wie auch die erstmalige Redaction des sie weiterführenden Commentars sein Werk war. Wird man es Letzterem nicht blos an den Nachweisungen über den neutestamentlichen Sprachgebrauch anmerken, dass er vorzugsweise die Bedürfnisse eines, im Neuen Testament sich erst orientirenden, Studiums im Auge hat, so wird doch auch der Fachmann bemerken, dass nicht lediglich aus der exegetischen Tradition, wie die Commentare sie weiter schwemmen, geschöpft wurde.

Meines Bruders Beurtheilung des bedeutendsten der neueren Commentare (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1875, S. 121 f. Protestantische Kirchenzeitung, 1875, S. 260 f.) ist sammt einem, am 16. Juni 1877 im wissenschaftlichen Predigerverein zu Karlsruhe ge-

haltenen Vortrage, dessen Thesen unten mitgetheilt werden[1]), auch in vorliegendes Werk übergegangen. Doch will ich nicht unterlassen zu bemerken, dass die, z. B. S. 342 f. gekennzeichnete, bizarre Verschro-

---

1) Der Stand der theologischen Wissenschaft über die Entstehung der sogenannten Pastoralbriefe und ihr religiöser Werth.

1.

An die Stelle der einfachen Voraussetzung der Echtheit der Pastoralbriefe, wie sie beruht auf der Selbstaussage derselben und auf der Tradition der Kirche, ist seit Schleiermacher die Kritik getreten und es hat sich seither die Geschichte der Kritik so vollzogen, dass aus der vermittelnden Ansicht theilweiser und relativer Echtheit, resp. theilweiser und relativer Unechtheit, sich die gegenwärtig schroff entgegenstehenden Ansichten absoluter Echtheit oder aber absoluter Unechtheit aller drei Briefe mit innerer Nothwendigkeit heraus entwickelten.

2.

Das aller Apologetik unserer Briefe ausgesprochener und unausgesprochener Weise zu Grunde liegende Motiv ist ein wesentlich conservatives, die Aufrechterhaltung der kirchlich einmal acceptirten Tradition, und insofern ein katholisches; das treibende Motiv der kritischen Richtung ist die sich gewaltsam aufdrängende Wahrnehmung einer Disharmonie unserer Briefe mit den echtesten Produkten paulinischer Literatur nach Form und Inhalt, also das protestantische Princip freier Forschung in der Schrift.

3.

Während die apologetische Literatur im positiven Resultat der Echtheit zum Voraus harmonisch zusammenklingt, geht diese Harmonie im Ziele sofort zur Disharmonie über, wenn es sich darum handelt, den Weg zu diesem Ziele zu beschreiben, d. h. die Briefe dem bekannten und unbekannten Leben des Paulus passend einzureihen, und diese Disharmonie löst jene Harmonie wieder auf: das vorweg genommene positive Resultat negirt sich unterwegs selbst. Dagegen die kritische Richtung, vorerst nur einig in dem negativen Resultat der Unechtheit der Briefe, wird sofort dazu gedrängt, diese Negation in eine Position umzuwandeln, und es mehren sich je länger je mehr diejenigen Resultate, in welchen alle Erscheinungen kritischer Literatur bezüglich unseres Gegenstandes ungesucht zusammentreffen und welche ein schliessliches positives Gesammtresultat erhoffen lassen. Die anfängliche blosse Negation ist im Begriffe zur schliesslichen Position zu werden.

4.

Die Entstehung der Pastoralbriefe lässt sich nur begreifen aus einer Zeit heraus, welche einerseits die apostolische Zeit und die echt paulinische Literatur, ja sogar theilweise die Geschichtsschreibung des N. T. hinter sich hat, in welcher anderseits die Christenheit, dem von aussen drohenden Heidenthum und der im eigenen Innern auftretenden Häresie gegenüber, genöthigt ist, zur eigenen Vertheidigung auf Uebereinstimmung in der Lehre und auf stramme Organisation in der Verfassung zu dringen. Um die erstere herzustellen, werden die urchristlichen Gegensätze gemildert, um die letztere zu ermöglichen, werden der ursprünglichen freieren Bewegung und der Selbstregierung der Gemeinden engere Grenzen gesetzt.

benheit der Exegese Hofmann's mich nicht blind gegen ihre Vorzüge gemacht hat. Kaum eine andere Erklärung macht selbst da, wo die Unmöglichkeit ihrer Resultate so zu sagen gen Himmel schreit, doch zugleich immer wieder auf scharfsinnig aufgespürte Schwierigkeiten des Textes, auf mancherlei Beziehungen und Eigenartigkeiten aufmerksam, welche sich dem Auge der meisten oder aller Exegeten bisher entzogen hatten. Zahlreiche Fälle, die ich von Hofmann zu lernen in der Lage war, bieten sich der Aufmerksamkeit des Lesers von selbst dar. Nächst ihm bin ich natürlich Wiesinger und Huther verpflichtet und berühre mich aus naheliegenden Gründen vielfach mit Bahnsen. Meine Anzeige seines Commentars (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1877, S. 268 f.), sowie frühere Ausführungen über den Gegenstand (Bunsen's Bibelwerk, IV, S. 548 f. VIII, S. 486 f. Judenthum und Christenthum im Zeitalter der apokryphischen und neutestamentlichen Literatur, S. 551 f.) haben in gründlich umgearbeiteter Gestalt Aufnahme in vorliegendes Werk gefunden. Insonderheit wird man einen früheren Versuch über die urchristlichen Verfassungsverhältnisse (a. a. O. S. 611 f.) hier von meist neuen Ausgangspunkten aufgenommen finden.

Bezüglich des letztgenannten Stoffes lässt sich übrigens die Erfahrung machen, dass oft ganz entgegengesetzte Beurtheilungen nur an der verschiedenen Art und Weise hängen, wie die vorhandenen Data gruppirt und im Vorder- und Hintergrund der Darstellung vertheilt werden. Bildeten die Presbyter der Apostelgeschichte, der katholischen und der Pastoralbriefe den durchaus berechtigten Anhaltspunkt für die ältere, jüdische Analogien befolgende Auffassung, so sind es

---

5.

Die Stellung der Pastoralbriefe innerhalb der N. T.lichen Literatur lässt sich kurz also bezeichnen: sie bilden die Ausläufer der Schriften paulinischer Richtung innerhalb derselben, zugleich aber mit dem Epheserbrief die Brücke, welche Paulinismus und Richtung des Logosevangeliums verbinden, sie finden in der ausserkanonischen Literatur vor Allem an den Ignatianischen Briefen ihre echteste Fortsetzung und Weiterbildung.

6.

Der religiöse Werth der Pastoralbriefe ist von der Frage ihrer Entstehung völlig unabhängig. Derselbe besteht weniger in einzelnen nur beiläufig berührten Lehrerörterungen, als vielmehr in der principiell festgehaltenen und auf die Verhältnisse des christlichen Gemeindelebens angewandten durchaus ethischen Auffassung des Christenthums, dessen Aufgabe darin gesehen wird, den Christen zu erziehen zu einem Menschen Gottes, in allen guten Werken geschickt.

dafür die paulinischen Briefe, welche einer neueren, das Vorbild des heidnischen Cultvereins betonenden, Beurtheilung zum Anhaltspunkt dienen (vgl. S. 194). Auf diese Seite ist soeben auch Emile Ferrière getreten, welchem zufolge zwar in Palästina die Synagoge, in der Diaspora aber die griechischen Gesellschaftsformen maassgebend gewesen wären (Les Apôtres, 1875, S. 116 f. 125). Fasst man endlich das in der Diagonale eines Parallelogramms der Kräfte liegende Resultat in's Auge, so hat das Christenthum zweifelsohne einen neuen Weg eingeschlagen und eigene Organisationen geschaffen. Letzteren Standpunkt vertritt in bemerkenswerther Weise Schürer in seiner »Theologischen Literaturzeitung« (1879, S. 544 f.). Dafür dass die palästinische Christenheit sich an das Vorbild der Synagoge gehalten, citirt er selbst die πρεσβυτέρους καὶ ἀρχισυναγωγούς, welche ihnen Epiphanius (Haer. 30, 18) zutheilt, und in Manchem, worin die auswärtige Christenheit nach seinen Ausführungen durchaus von der Synagoge differirt, nähert sie sich eben damit den griechisch-römischen Genossenschaften. Vorliegende Darstellung musste daher, indem sie jene Diagonale, für welche auch die Analogie der Entwickelung des Cultus spricht (S. 252), zu ziehen unternimmt, die Tragweite sowohl der jüdischen (S. 217 f.) als der heidnischen (S. 198 f.) Analogien höher taxiren, als das in jenem Aufsatze, der mir leider erst nach Thorschluss zugekommen ist, der Fall war.

Ebenfalls kaum mehr benutzen konnte ich die mittlerweile erschienenen dritten Auflagen der »Biblischen Theologie des Neuen Testamentes« von B. Weiss und der »Kirche im apostolischen Zeitalter« von H. Thiersch. Uebrigens hätte jener Name sowie Nicolas in Nouvelle revue de théologie, VII, 1861, S. 69 noch S. 11 Z. 6 unter den Vertheidigern, dagegen S. 10 Z. 5 unter den Bestreitern der Echtheit noch K. Hase (Kirchengeschichte, 10. Aufl. 1877, S. 69) und K. Weizsäcker (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1873, S. 660 f. 668) genannt werden müssen. Wie über Thiersch, so habe ich mich einstweilen in der »Theologischen Literaturzeitung« auch über die aus dem Nachlasse von J. T. Beck herausgegebene »Erklärung der zwei Briefe Pauli an Timotheus« ausgesprochen. Ich kann nur bedauern, dass es mir erst von Bogen 22 an möglich war, dieser bei allem Mangel historischer Orientirung doch immer geistvollen und kernhaften Exegese wenigstens noch während der Correctur einige Berücksichtigung angedeihen zu lassen. Endlich habe ich noch zu beklagen, dass mir der sechste Band von Renan's Origines du Christianisme

(L'église chrétienne' gleichfalls erst zu Gesicht gekommen ist, als ich keinen Gebrauch mehr von den einschlägigen Partien (vgl. besonders S. 85 f.) machen konnte.

Beim Lesen wolle man vor Allem folgende Ausfälle ergänzen:

S. 13, Z. 6 v. u. Reuss: Die Geschichte u. s. w.
S. 128, Z. 7 v. u. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1870, S. 254.
S. 181, Z. 3 v. o. 5, 25 *τὰ ἔργα τὰ καλά.* 2, 10 u. s. w.

Ausserdem sind, von Kleinigkeiten, wie dass S. 9, Z. 9 v. u. S. fehlt oder dass S. 181, Z. 4 v. o. *ἐν* statt *εἰ* steht, abgesehen, noch folgende Zahlenangaben zu berichtigen:

S. 26, Z. 7 v. o. IV, 2. VII, 3, 2, 4. IX, 6 statt IV, 3. VII, 3, 2.
S. 26, Z. 4 v. u. S. 584 statt 548.
S. 57, Z. 17 v. o. 1. 9 statt 1, 9.
S. 167, Z. 3 v. o. 6, 15 statt 6. 15.
S. 177, Z. 14 v. o. 1, 13 statt 1. 13.
S. 274, Z. 19 v. o. 1, 12 statt 2, 12.
S. 300, Z. 4 v. u. 1, 13 statt 1, 35.

Strassburg, 1. December 1879.

Inhalt.

Kritischer Theil.

Einleitung.

Erstes Capitel.

Gesammtcharakter und Inhalt.

Seite

1. Die Pastoralbriefe 1
2. Der erste Brief an Timotheus 2
3. Der zweite Brief an Timotheus 3
4. Der Brief an Titus 6

Zweites Capitel.

Geschichte der Kritik.

1. Die negative Kritik 7
2. Die Apologeten 10
3. Schwankungen 13

Erste Hälfte.

Die negative Seite der Kritik.

Drittes Capitel.

Mögliche Stellung der Pastoralbriefe im bekannten Theil des Lebens des Paulus.

1. Der erste Brief an Timotheus 15
2. Der Brief an Titus 21
3. Der zweite Brief an Timotheus 25
4. Alle drei Briefe 35

Viertes Capitel.

Mögliche Stellung der Pastoralbriefe im fraglichen Theil des Lebens des Paulus.

1. Das Zeugniss des Clemens 37
2. Die Entstehung unserer Briefe nach der ersten Gefangenschaft 46
3. Schicksale der Hypothese von der zweiten Gefangenschaft 51

Fünftes Capitel.

Die künstliche Gestaltung der Situation.

Seite

1. Charakteristik des Paulus 53
2. Entstehungsverhältnisse der Briefe 61

Sechstes Capitel.

Die Rolle der Adressaten.

1. Timotheus 65
2. Titus 79
3. Beide 82

Siebentes Capitel.

Sprachliches.

1. Allgemeines 84
2. Das eigenthümliche Sprachgebiet.
   1. Lexikalisches Privateigenthum.
      1. Erster Brief an Timotheus 86
      2. Zweiter » » » 86
      3. Brief an Titus 87
      4. Alle drei 87
      5. Frequenz der Hapaxlegomena 87
      6. Vertheilung auf die drei Briefe 88
      7. Verhältnisszahlen 88
      8. Familien 88
   2. Vertheilung des Wörtervorraths auf die einzelnen Briefe.
      1. Alle drei 89
      2. Je zwei 90
      3. Nur einer 90
      4. Verhältnisszahlen und Familien 91
   3. Sprachliebhabereien bezüglich der einzelnen Wörter.
      1. Composita 91
      2. *Φίλος* 92
      3. A privativum 92
   4. Eigenthümliche Redeweisen.
      1. Alle drei Briefe 93
      2. Der erste insonderheit 94
      3. Resultat 94
3. Verhältniss zu Paulus.
   1. Unterschied von Paulus.
      1. Lexikalisches 95
      2. Partikelgebrauch und Satzbildung 100
      3. Die beiden Timotheusbriefe 104
      4. Einwürfe 107
   2. Abhängigkeit von Paulus.
      1. Der erste Brief an Timotheus 109
      2. Der zweite » » » 111
      3. Der Brief an Titus 116
      4. Die Lucasschriften 117

Achtes Capitel.

Relative Echtheit.

Seite

1. Der Brief an Titus 119
2. Der zweite Brief an Timotheus 120

Zweite Hälfte.

Die positive Seite der Kritik.

Neuntes Capitel.

Die Irrlehre.

1. Als Gnosis 126
2. » Judaismus 133
3. » Samaritanismus 136
4. » Essäismus 142
5. » mixtum compositum 150
6. Zeitfrage 153

Zehntes Capitel.

Lehrbegriff.

1. Paulinische Grundlage 159
2. Verhältniss zum Judenthum 159
3. Die Schrift 161
4. Gotteslehre 164
5. Gott als Heiland 165
6. Christologie 166
7. Das Versöhnungswerk 169
8. Universalismus 170
9. Prädestination 171
10. Taufe 172
11. Rechtfertigung 173
12. Sittliche Wendung 176
13. Glaube 179
14. Werke 180
15. Lehre 183
16. Bekenntniss 185
17. Kirche 186
18. Eschatologie 188

Elftes Capitel.

Kirchliche Organisation.

1. Jüdische Gemeinden 190
2. Paulinische » 194
3. Nachapostolische Zeitfragen 202
4. Episkopat und Presbyterat 207
5. Historische Situation unserer Briefe 212

Seite
6. Amtliche Stellung der Empfänger 221
7. Ordination 227
8. Einehe 233
9. Diakonat 238
10. Wittweninstitut 241
11. Kirchenzucht 247
12. Cultus 249

Zwölftes Capitel.

Uebrige Zeitspuren.

1. Die Reihenfolge der Briefe 253
2. Bezeugung der Briefe 257
3. Zeitliche Verhältnisse 266
4. Oertliche » 271
5. Vergängliches und Bleibendes 275

Exegetischer Theil.

Der erste Brief an Timotheus.

Erstes Capitel 283
Zweites » 305
Drittes » 317
Viertes » 335
Fünftes » 343
Sechstes » 359

Der zweite Brief an Timotheus.

Erstes Capitel 379
Zweites » 403
Drittes » 426
Viertes » 442

Der Brief an Titus.

Erstes Capitel 462
Zweites » 481
Drittes » 493

Kritischer Theil.

Einleitung.

Erstes Capitel.

Gesammtcharakter und Inhalt.

1) »Pastoralbriefe« werden drei Briefe des neutestamentlichen Kanon genannt, von welchen zwei an Timotheus, einer an Titus gerichtet sind, während alle drei den Namen des Paulus als des Verfassers an der Spitze führen. Gemeinsamer Inhalt und gleiche Tendenz rechtfertigen die gemeinsame Bezeichnung. Sie beziehen sich sämmtlich auf die hirtenamtliche Leitung des christlichen Gemeindelebens und treffen hierher gehörige Bestimmungen und Anordnungen; in einer langen Reihe von »Hirtenbriefen« amtlicher Würdenträger der christlichen Kirche bilden sie die erste und die vorbildlich gewordene Erscheinung. Schon eine flüchtige Bekanntschaft mit Form und Inhalt genügt, um die Ueberzeugung zu begründen, dass sie im Allgemeinen durchaus der gleichen Beurtheilung unterliegen, sofern nicht blos der zeitliche Hintergrund, sondern auch die dogmatische und ethische Atmosphäre durchaus identisch sind, wie sie sich denn auch geben als Producte eines und desselben Geistes. Gleichwohl nehmen sie, wie ebenfalls schon die erste Vergleichung sowohl mit den Homologumenen, als mit den Gefangenschaftsbriefen zeigt, innerhalb der gesammten paulinischen Hinterlassenschaft eine durchaus eigenthümliche Stellung schon insofern ein, als ihr concreter Inhalt nahezu der gleiche ist. In den Vordergrund tritt nämlich allenthalben die Polemik gegen die Häretiker. »Zum Widerstand gegen die Häretiker diente aber in der Kirche zu jeder Zeit nichts mehr als theils das

treue Festhalten an der überlieferten Lehre, theils eine wohlgeordnete Verfassung unter tüchtigen Vorstehern; beides erscheint auch in unsern Briefen in der engsten Verbindung.«[1] Daher ist es zu begreifen, wenn neben dem Kampf gegen Irrlehrer die Erinnerungen und Vorschriften, die sich auf kirchliche Verfassung beziehen, gleichsam einen zweiten Brennpunkt bilden, um welchen sich der Inhalt der Pastoralbriefe ellipsenartig abgrenzt. Nur erscheinen diese beiden Elemente nicht in jedem der drei Briefe in dem gleichen Verhältnisse. Am ausführlichsten sind beide entwickelt im ersten, am fragmentarischsten im zweiten Timotheus-Brief.

2) Paulus ermahnt im ersten Timotheus-Briefe nach vorangegangenem Gruss (1. 1. 2) den Timotheus zuerst, die apostolische Lehre den Irrlehrern gegenüber rein, wie sie ihm anvertraut wurde, auch zu erhalten (1. 3—20). Man sieht schon aus den ersten Versen dieses Abschnittes (1. 3—7), dass Alles auf die Polemik gegen Häretiker abgesehen ist; aber ohne dieselben näher zu beschreiben, nimmt der Verfasser schon Vs. 8—11 Veranlassung zu einer Auseinandersetzung über das Wesen des Gesetzes und bewegt sich Vs. 12—17 noch weiter abseits vom Ziele, indem er auf bekannte Dinge aus der Lebensgeschichte des Apostels zu reden kommt, um endlich (18—20) wieder zu dem Ausgangspunkt (3—7) zurückzulenken. Aber im Folgenden wird der Faden alsbald wieder fallen gelassen, indem nun nicht sowohl die allgemein menschlichen Verhältnisse, als da sind der Unterthanen, der Hausväter, der Weiber, zur Sprache gebracht[2], als vielmehr Anweisungen für das gottesdienstliche Leben der Gemeinde gegeben werden (2, 1. 2. 8—15), welche nur durch einen dogmatischen Abschnitt, den Hinweis auf die Allgemeinheit des Heiles (3—7), unterbrochen sind. Insonderheit werden Vorschriften gegeben hinsichtlich der Stellung der Bischöfe (3, 1—7), der Diakonen (3, 8—10. 12. 13) und ihrer Frauen (3, 11). Den Schluss dieses Abschnittes bildet eine Hinweisung auf die Hoheit der Kirche und auf die Grundlehren des Christenthums (3, 14—16). Erst jetzt, nachdem Leben und Verfassung der Gemeinde zu ihrem Rechte gelangt, kommt der Verfasser wieder auf das 1, 3 angekündigte Thema zurück, indem er sich (4. 1—11) gegen die Irrlehrer wendet, woran sich (4. 12—16) einige, die Amtsthätigkeit des Timotheus betreffende, Ermahnungen schliessen. Sind dieselben bisher mehr allgemeiner Natur gewesen, so folgen nunmehr solche, die sich insbesondere beziehen auf sein Verhalten gegen Alter und Jugend (5. 1. 2), gegen die Wittwen (5, 3—16), gegen die Presbyter (5, 17—22). Es schliessen sich diätetische Regeln (5. 23) und Be-

---

1) Baur: Pastoralbriefe, S. 74. 2) Gegen Baur, S. 76f.

merkungen über zwei verschiedene Arten von Sündern an 5, 24. 25', womit das schon 5, 19—22 berührte Thema von der Kirchenzucht wieder aufgenommen wird. An die durch 5, 23—25 unterbrochenen Standesregeln aber knüpft der Briefsteller sofort wieder an, wenn er nun (6, 1. 2) über die Verhältnisse der Sklaven sich verbreitet.

Wenn das fünfte Capitel am meisten Bestimmtheit und Anwendbarkeit in sich birgt, so nimmt dafür im sechsten einige Regellosigkeit überhand. Sein Inhalt (6, 3—21) bezieht sich theils wieder auf die Anhänger der »fälschlich sogenannten Wissenschaft« (6, 3—5. 20. 21), theils aus Veranlassung derselben auf den Gegensatz einer wahrhaft religiösen und einer weltlichen, an Geld und Gut hängenden Gesinnung (6, 6—19). Eigentlich schliesst der Brief schon mit der Doxologie 6, 16, so dass 6, 17—21 als Postscriptum und die zweite Hälfte von 6, 21 als zweiter Schluss erscheinen.

3) Der zweite Timotheus-Brief ist seinem Inhalte nach der einfachste, und erst Otto hat mit seiner ausführlichen Disposition desselben Verwirrung in die Sache gebracht.[1] Er geht nämlich von der Voraussetzung aus, dass der 1, 7 erwähnte »Geist der Kraft und der Liebe und der Zucht« als Eintheilungsprincip für das Folgende zu verwenden sei. Denn den »Geist der Kraft« walten zu lassen, wird Timotheus 1, 8 bis 2, 2 ermahnt, wofür wenigstens die Wiederaufnahme des Begriffs *δύναμις* in dem *ἐνδυναμοῦσθαι* 2, 1 angeführt werden kann. Dagegen ist nicht abzusehen, inwiefern der »Geist der Liebe« als leitender Gedanke von 2, 3—26 zu betrachten wäre, da vielmehr gerade dieser Abschnitt der Polemik gewidmet ist, nicht der Liebe. Ebenso wenig lässt sich die Ueberschrift »Geist der Zucht« für 3, 1 bis 4, 8 irgendwie rechtfertigen. Vielmehr wendet sich der Apostel in Ermahnungen, wie 3, 10 fg. 4, 2 fg. wieder ganz entschieden dem »Geist der Kraft« zu, welchem in der Stelle 1, 7 die beiden andern Ausdrücke nur syntaktisch, nicht logisch coordinirt sind. Denn blos *δύναμις* ist der Gegensatz gerade zur *δειλία*; die beiden andern Ausdrücke aber dienen nur dazu, die Richtung dieser Kraft auf das Interesse der Gemeinde zu bestimmen, und stehen zum Hauptbegriff in einem ähnlichen Verhältniss, wie Joh. 14, 6 »Leben« und »Wahrheit« zum »Weg«.

Ebensowenig ist aber mit Bahnsen 2, 4—6 als Eintheilungsprincip zu verwenden.[2] Mit Recht nämlich lässt dieser Erklärer den kirchlichen Beamten, welchem die Weisungen gelten, aus der ange-

1) Geschichtliche Verhältnisse der Pastoralbriefe, S. 335 f.

2) Die sogen. Pastoralbriefe, I: Erklärung des zweiten Timotheusbriefes, S. 41.

führten Stelle den Gedanken entnehmen, dass er sich seinen Dienst nicht leicht machen soll, dass ihm dafür aber auch der erste Lohn verheissen ist; falsch dagegen wird dieser Lohn des κοπιῶν γεωργός später auf die ewige Seligkeit bezogen.[1] Gewinnt aber so Vs. 5 nur die Bedeutung einer Zwischenbemerkung, ruht der Nachdruck dagegen auf dem einheitlichen Sinn von Vs. 4 und 6, wird ferner demgemäss Timotheus im Zusammenhange mit Vs. 2 hier dazu ermahnt, sich ganz dem Lehramt zu widmen und die finanzielle Einbusse, die ihm aus der Einstellung anderweitiger, einträglicherer Beschäftigung erwächst, nicht in Anschlag zu bringen, so wird dadurch jene Coordination von Vs. 4—6 hinfällig, auf welche unser Erklärer eine neue Disposition des ganzen folgenden Briefs gründen will, als führe der Briefsteller zuerst (8—13) den Gedanken Vs. 6, dann (14—26) den Gedanken Vs. 4, endlich (3, 1—4, 8) — ohnedies sehr wider die Ordnung — den Gedanken Vs. 5 aus.[2] Die Unterstellung, als hinge der Fortgang 2, 8—10 noch ganz an Vs. 6, bringt dann zunächst die falsche Beziehung des λόγος Vs. 11 auf jenen Vers mit sich, während die Formel πιστὸς ὁ λόγος hier wie 1 Tim. 1, 15. 3, 1 auf das Folgende zu beziehen und γάρ durch »nämlich« zu übersetzen ist. Noch seltsamer ist, dass der Briefsteller 2, 14[3], ja sogar 2, 22[4], auf 2, 4 zurückkommen und dass dem Bilde ἐμπλέκεσθαι ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις der zu verhütende Abfall des Timotheus zu der Irrlehre oder zur Frivolität entsprechen soll.[5] Vielmehr versteht sich, dass es dazu nicht kommen wird, ziemlich von selbst, während zu dem ἐμπλέκεσθαι, wie wir sahen, in der äusseren Situation der Kirchendiener eine Versuchung gegeben war. Auch was 2, 16 von den Irrlehren gesagt wird, dass sie ἐπὶ πλεῖον προκόψουσιν ἀσεβείας wird in Folge der falschen Ideencomplication, in die der Verfasser gerathen, als ein Beweggrund für Timotheus gefasst, »sich nicht auf ihre Seite zu schlagen«[6], während des Briefstellers Gedanke 2, 14—16 ist, dass man mit den Häretikern gar nicht disputiren solle, erstens weil durch Wortkämpfe die Rechtgläubigen nicht erbaut, zweitens aber auch die Irrgläubigen nicht gebessert und von ihrem abschüssigen Wege zurückgebracht werden können. Und wie gesucht ist es vollends, wenn in 3, 5 ein Beweis gefunden werden will, dass 3, 1—4 an 2, 5 anknüpfe, sofern die Irrlehrer zwar kämpfen, aber nicht νομίμως[7]. Als ob die μόρφωσις εὐσεβείας bei mangelnder δύναμις überhaupt ein Kampf zu nennen und bei 2, 5 an Andere als Timotheus zu denken wäre! Aber die Idee, in 2, 5 einen Compass durch das dritte Capitel gefunden zu

1) S. 44. 2) S. 11. 3) S. 46. 4) S. 58.
5) S. 48. 58. 6) S. 51. 7) S. 62. 67. 70.

haben, verfolgt den Verfasser fortwährend[1], und wenn der Briefsteller 4, 7 wieder auf das Bild vom Kämpfer zurückgreift, so findet jener darin die Bestätigung seiner Ansicht, als sei dieses Bild seit 2, 5 resp. 3, 1 gar nicht verlassen gewesen.[2] In Wahrheit zerfällt der Brief in zwei Theile, deren erster den Timotheus zum Leidensmuth in den Verfolgungen ermahnt (bis 2, 13), während der zweite dem Gegensatze zur Irrlehre gewidmet ist, in welchen Zusammenhang schliesslich (4, 1—5) auch die Entwickelung der Pastoralpflichten hineinfällt. Näher liegt die Sache so, dass auf den gewöhnlichen Gruss (1, 1. 2) Ermahnungen folgen an den Timotheus, welchen Paulus bald zu sehen wünscht, zur furchtlosen Glaubenstreue (1, 3—14), woran sich persönliche Nachrichten ungezwungen anschliessen (1, 15—18). Als Resultat ihrer gemeinsamen Erfahrungen folgt eine Empfehlung der Geduld in allen Leiden (2, 1—13). Den Gegensatz zu solchem praktischen Christenthum bildet das »leere Geschwätz« der Häretiker, davor, wiewohl sie den von Gott begründeten Bau nimmermehr zerstören können, sich Timotheus doch hüten soll (2, 14—26). Diese Häretiker werden dann noch ausführlicher beschrieben (3, 1—9); um so eifriger soll Timotheus sich üben im Leidenskampf und sich dabei blos an Paulus und die heilige Schrift halten (3, 10—17). Hierauf folgt die Aufzählung der Pflichten, welche dem Timotheus in seiner amtlichen Stellung den Irrgeistern gegenüber obliegen (4, 1—5) — Ermahnungen, deren Erfolg überdies durch die Aussicht auf das bevorstehende glaubensmuthige Martyrium und den himmlischen Lohn des Apostels sichergestellt wird (4, 6—8). Mit persönlichen Grüssen, Nachrichten und Aufträgen (4, 9—22) schliesst das Ganze ab.

Reuss charakterisirt diesen, mit Fug und Recht bevorzugten, Brief schön als ein apostolisches Testament an Timotheus. »Mit frischen Kräften werde er das Begonnene fortsetzen; ein Dulder und Kämpe für das Evangelium, wie sein Meister, werde er sich der Welt und dem Irrthum gegenüber bewähren. Jung gelehrt und früh gereift werde er die Lehre zu bewahren, seine Stelle zu behaupten wissen, und soviel an ihm sei, den Segen in sich fortwirken lassen, welchen der Apostel mit aufgelegten Händen im Familienkreise (?) einst über den Jüngling ausgesprochen. Doch will er ihn nicht täuschen über das, was ihn erwartete. Die Zeiten werden trüber und trüber, die Menschen werden widerspenstiger der gesunden Lehre und ein Geschlecht, aller Tugend und Wahrheit bar, werde die Boten Christi zum Kampfe fordern.«[3]

---

1) S. 72f. 75f. 94. 2) S. 96.

3) Geschichte der heiligen Schriften N. T. 5. Aufl. I, S. 118f.

1) Der Brief an den Titus hat einen ausführlichen Eingang (1, 1—4), auf welchen Verhaltungsmaassregeln über die Wahl und Anstellung der Aeltesten folgen (1, 5—9), motivirt durch das Auftreten von Irrlehrern, die sofort bekämpft werden. Der betreffende polemische Abschnitt (1, 10—14) läuft in eine allgemeine Reflexion aus (1, 15. 16). Hierauf werden der Reihe nach die sämmtlichen Glieder der Gemeinde nach ihrem Alter und Stand durchgenommen und dem Titus bezüglich ihrer Behandlung das Nöthige eingeschärft (2, 1—10). Jede der hier unterschiedenen Klassen (Alte, Junge, Sklaven) wird zu einem Wandel ermahnt, wie er dem sittlichen Charakter der Heilsanstalt entspricht, der alsbald beschrieben und als Hauptinhalt der christlichen Predigt geltend gemacht wird (2, 11—15). Es folgen dann als Fortsetzung der auf bürgerliche Verhältnisse bezüglichen Weisungen wieder allgemeine sittliche Ermahnungen, namentlich in Bezug auf Gehorsam gegen die Obrigkeit und Friedfertigkeit gegen alle Menschen (3, 1. 2). Auch diesen Paränesen wird eine ähnliche Motivirung zu Theil, wie den vorigen, indem 3, 3—8 auf die unverdiente Gnade Gottes verwiesen wird. Eine geschärfte Warnung vor den Häretikern (3, 9—11) und persönliche Nachrichten und Grüsse (3, 12—15) bilden den Schluss.

Unter diesen drei Briefen ist sonach der erste an Timotheus der am wenigsten, der zweite der am meisten persönlichen Charakter tragende. Aber auch im letztern, wie im erstern und im Briefe an den Titus ist die Polemik gegen die Irrlehrer, sowie die Ermahnung, treu im überlieferten Glauben und im anvertrauten Amte zu stehen, so sehr die Hauptsache, dass von einem durchgreifenden Unterschiede des zweiten Timotheus-Briefs von den beiden andern Sendschreiben nicht wohl die Rede sein kann. Dagegen sind allerdings die im ersten Timotheus- und im Titus-Briefe enthaltenen Amtsinstructionen bezüglich der Gemeindeversammlungen, der Einsetzung von Bischöfen und Diakonen, der Wittwen- und übrigen Standespflichten mit einer ins Detail gehenden Ausführlichkeit besprochen, wie sie dem zweiten Timotheus-Briefe durchaus fremd ist. Aber auch dieser relative Unterschied hebt das bereits angedeutete Gesammtresultat nicht auf.

Zweites Capitel.

Geschichte der Kritik.

1) Die Kirche hat das Selbstzeugniss unserer Briefe, welches diese zu Geistesproducten des Verfassers der Römer-, Galater- und Korintherbriefe stempelt, zwar nicht so ganz ohne Weiteres (vgl. XII, 2), aber doch schliesslich acceptirt. Ganz natürlich, wenn dann in einer so gut wie völlig kritiklosen Zeit die einmal überlieferte und durch lange Jahrhunderte geheiligte Tradition als selbstverständliche Wahrheit von Geschlecht zu Geschlecht ging. Als aber einmal der Bann gebrochen und ein neuer Geist der Prüfung im Anzuge war, gehörten die Pastoralbriefe zu den erst bestürmten Forts der Festung traditioneller Anschauungen vom Kanon. Mit kritischem Feldherrnblick erkannte Schleiermacher, als er die Authentie des längsten unserer Briefe anfocht, diesen schwächsten Punkt der Vertheidigung. Aber dass er die beiden andern, mit ihm in ungehemmter Verbindung stehenden und bequem von ihm erreichbaren, Punkte für solider befestigt hielt, war seine eigene Schwäche, welche sofort von den Apologeten benutzt werden konnte, während, freilich noch ziemlich schüchtern, doch schon Eichhorn auf die Unmöglichkeit hinwies, leiblich zu trennen, was im Geist zusammengehört. In der That sind die drei Briefe unzertrennlichere Drillinge, als Epheser- und Kolosserbrief Zwillinge sind. Da sie nun aber doch fast so gut wie diese paulinischen Geist athmen, der paulinischen Familie angehören, glaubte man sie auch jetzt noch irgendwie in persönlichen Zusammenhang mit dem Apostel bringen zu müssen, wenn sie auch als directe Erzeugnisse seines Geistes nicht mehr gelten konnten. Der Tübinger Schule war es aufbehalten, auch dieses letzte Band zu zerschneiden und die Briefe zu begreifen als relativ selbständige, aber unter den Schirm des Paulus-Namens gestellte, Schöpfungen des zweiten Jahrhunderts.

Diese negative Richtung der Kritik nahm im Näheren folgenden Verlauf. Ihren Anfang bezeichnet Schleiermacher, indem er den ersten unserer Pastoralbriefe, an dessen Echtheit übrigens schon J. E. C. Schmidt einige Zweifel geäussert hatte [1], mit Entschieden-

1) Einleitung, I, 1804, S. 257. 260.

heit angriff.[1] Den positiven Theil seiner Beweisführung, wonach der erste Timotheus-Brief eine Compilation aus dem zweiten und aus Titus sein sollte, vernichteten sofort H. Planck[2] und Beckhaus.[3] Auch Wegscheider schrieb gegen Schleiermacher, um dem angegriffenen Briefe seine bisherige Geltung zu sichern.[4] Doch war schon dies schwierig genug, da Schleiermacher den in der That sichersten Weg eingeschlagen hatte, indem er aus den Eigenthümlichkeiten des Sprachgebrauchs, aus der Unmöglichkeit, dem Brief in der bekannten Lebenssphäre des Apostels eine Stellung anzuweisen, und aus dem überall sichtbar werdenden Mangel an streng geschlossenem Zusammenhang argumentirte. Dagegen war es seine Schwäche, dass er von der vorausgesetzten Echtheit der beiden andern aus gegen die des dritten operiren wollte. Die genannten Apologeten bemühten sich daher nicht ohne Erfolg um den Nachweis, dass der von Schleiermacher schlecht erfundene Brief so gut sei, wie die beiden andern. Ebenso leicht liess sich das Verhältniss aber auch umdrehen; man konnte sagen, die beiden andern Briefe seien nicht besser als der angefochtene Timotheusbrief. Während daher Löffler[5], Usteri[6], Lücke[7], Bleek[8], Neander[9], Rudow[10], Ritschl[11], Krauss[12] dem Bahnbrecher nur so weit folgen zu sollen glaubten, als er selbst gegangen war, hat zuerst Eichhorn den Zweifel auf alle Briefe ausgedehnt, indem er nicht blos den gemeinsamen, aber vom paulinischen durchaus verschiedenen Sprachcharakter betonte, sondern namentlich auch die historischen Schwierigkeiten ans Licht setzte, in welche diese Briefe bei Annahme ihrer Echtheit hineinführen, während leicht nachzuweisen sei, wie die zweite Gefangenschaft nur eine zu Gunsten des zweiten Timotheus-Briefs getroffene Auskunft sei. Dagegen ist

---

1) Ueber den sogenannten ersten Brief des Paulos an den Timotheos: Sendschreiben an Gass, 1807. Werke zur Theologie, II, S. 221f.

2) Bemerkungen über den ersten paulinischen Brief an den Timotheus, 1808.

3) Specimen observationum de vocabulis etc., 1810.

4) Der erste Brief des Paulus an den Timotheus, 1810.

5) Kleine Schriften, II, 1818, 216 fg.

6) Paulinischer Lehrbegriff, 6. Ausgabe, 1851, S. 2.

7) Studien und Kritiken, 1834, S. 764fg.

8) Einleitung in das N. T. 3. Aufl. 1875, S. 538fg. 565fg. 576fg.

9) Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 5. Ausg. 1862, S. 413fg.

10) De argumentis historicis, quibus epistolarum pastoralium origo Paul. impugnata est, 1853.

11) Rechtfertigung und Versöhnung, II, 1874, S. 221.

12) Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, 1876, S. 140.

er noch conservativ genug, um blos die Form für unpaulinisch zu erklären; der Inhalt sei also wohl aus dem Munde des Apostels genommen und von einem seiner Schüler zu Papier gebracht.[1] Wie De Wette die Ansicht Schleiermacher's immer entschiedener mit der Kritik Eichhorn's combinirte, indem er zugleich auch auf das Unpaulinische des Inhalts, überhaupt auf innere Gründe hinwies[2], so greift die Ueberzeugung von der Unechtheit aller drei Briefe immer mehr um sich[3], wobei Mayerhoff's Sorgfalt eine besondere Erwähnung verdient.[4] Der eigentliche Begründer des kritischen Urtheils ist aber Baur in einem glänzend geschriebenen Werke[5], das zugleich für den damaligen Uebergangsstand seiner theologischen Ueberzeugungen ausserordentlich bezeichnend ist[6] und von Hengstenberg sogleich als Prolog zur Verleugnung aller Paulusbriefe charakterisirt wurde.[7] Baur hatte übrigens soeben seine Schrift über die christliche Gnosis veröffentlicht und sandte ihr nun diesen Nachtrag nach, um zu beweisen, dass die Pastoralbriefe sich lediglich aus den gnostischen Bewegungen des 2. Jahrhunderts verstehen liessen — was er im Gegensatze zu Eichhorn und De Wette positive Kritik nannte.[8]

Später hat Baur in seinen Werken über Paulus und die alte Kirche noch einzelne Nachträge gegeben.[9] Seither ist die Unechtheit der Pastoralbriefe nicht blos in der älteren und eigentlichen Tübinger Schule eine ausgemachte Sache gewesen, also z. B. bei Schwegler, welcher in unsern Briefen die Idee der Einheit der Kirche von paulinisch-katholisirendem Standpunkte aus vertreten

---

1) Einleitung in das Neue Testament, III, 1, 1812, S. 315 fg.

2) Einleitung, II, 1826, S. 276 fg.; 6. Ausg. 1860, S. 335 fg. Exegetisches Handbuch, II, 5, 1844, 3. Ausg. 1867. Wenn die späteren Herausgeber dieser Einleitungen und Commentare den wesentlich negativen Charakter der ursprünglichen Conception zu Gunsten eines mehr positiven Resultates abzuschwächen gesucht haben, so ist dadurch gerade die charakteristische Seite der Kritik De Wette's, der keine Untersuchung weiter führen wollte, »als bis zu dem Punkte, zu dem irgend vorliegende Umstände berechtigten«, ungebührlich verwischt worden.

3) Reuterdahl, Schrader, Neudecker, Credner: Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung, Inhalt, II, 1843, 96 fg.

4) Der Brief an die Colosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe kritisch geprüft, 1838, S. 5 f.

5) Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus, 1835.

6) Vgl. S. 145 und Vorrede S. VII f.

7) Vgl. Hausrath: D. F. Strauss, I. S. 292 f. Aber selbst Reuss, S. 83.

8) S. 4.

9) Paulus, 1845, S. 492 fg. 2. Aufl., II, 1867, S. 108 f. Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl. 1860, S. 121.

findet[1], sondern auch Bruno Bauer[2], Hilgenfeld[3], Ewald[4], Mangold[5], Meyer, welcher übrigens die Bearbeitung dieser von ihm für unecht erklärten[6] Briefe dem Apologeten Huther überliess[7], Schenkel[8], Hausrath[9], Pfleiderer[10], Pierson[11], Renan[12], Immer[13], Beyschlag[14], Bahnsen[15] sind demselben Urtheil beigetreten.

2) Nachdem schon Hug in seiner leichten und spielenden Weise die Pastoralbriefe untergebracht hatte, und zwar ohne nur die Aushülfe einer zweiten Gefangenschaft unentrathsam zu finden[16], haben zahlreiche Nachfolger[17] die Sache ebenfalls minder gefährlich gefunden: so insonderheit auch seit Heydenreich[18] fast alle Commentatoren der Briefe.[19] Namentlich aber sind seither noch für die Echtheit ins Feld gerückt Guericke[20], Curtius[21], Boehl[22], Wurm[23],

1) Nachapostolisches Zeitalter, II, 1846, S. 138 f.

2) Kritik der paulinischen Briefe, III, 1852, S. 77 f.

3) Einleitung in das N. T., 1875, S. 744 f.

4) Sendschreiben des Paulus, 1857, S. XII. Sieben Sendschreiben des Neuen Bundes, 1870, S. 216 f.

5) Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, 1856, S. 20. Bleek's Einleit. 3. Aufl. S. 553 f. 560. 577 fg.

6) Krit. exeg. Handbuch über den Brief an die Römer, 5. Ausg. S. 19.

7) Krit. exeg. Handbuch über die Briefe an Timotheus und Titus, 4. Aufl. 1876. Vgl. Stirm: Jahrb. f. deutsche Theol. 1876, S. 311 f.

8) Bibel-Lexikon, IV, 1872, S. 393 f. Das Christusbild der Apostel, 1878, S. 162 f.

9) Neutest. Zeitgeschichte, 2. Aufl. IV, 1877, S. 361 f.

10) Protestanten-Bibel, 1872, S. 832 f. Paulinismus, 1873, S. 464 f.

11) Roomsch-Katholicism, I, 1868, S. 156 f. 163 f.

12) St. Paul, 1869, S. XXIII f. Deutsche Ausgabe, S. 16 f. L'Antechrist, 1873, S. 100 f. Deutsche Ausgabe, S. 79 f.

13) Theologie des N. T. 1877, S. 387 f. 398 f.

14) Die christliche Gemeinde-Verfassung im Zeitalter des N. T. 1874, S. 4. 85 f.

15) Die sogenannten Pastoralbriefe, I, 1876. Vgl. dazu Zeitschrift für wiss. Theologie, 1877, S. 268 f.

16) Einleitung in die Schriften des N. T., 3. Ausg. 1826, II, S. 348 fg., 432 fg.

17) Bertholdt, Feilmoser, Hemsen, Elsner: Paulus et Jesajas, 1821.

18) Die Pastoralbriefe, I, 1826, S. 10.

19) Mack (1835), Leo (1837, 1850), Matthies (1840), Wiesinger (1850), Huther (1859, 4. Aufl. 1876).

20) Beiträge zur histor.-krit. Einleit. in das N. T. 1828, S. 117 fg.

21) De tempore quo prior Pauli ad Timotheum epistola exarata sit, 1828.

22) Ueber die Zeit der Abfassung und den paulinischen Charakter der Briefe an Timotheus und Titus, 1829.

23) Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1833, I, S. 82 fg.

Kling[1]), M. Baumgarten[2]), Böttger[3]), Wieseler[4]), Dietlein[5]), Horne[6]), Delitzsch[7]), Good[8]), Dubois[9]), Thiersch[10]), Bunsen[11]), Oosterzee[12]), Lange[13]), Otto[14]), Laurent[15]), Friedlieb[16]), Langen[17]), Ginella[18]), E. Herzog[19]), Stirm[20]), Hofmann[21]), Märker[22]), Fairbairn[23]), Hackenschmidt.[24])

Sobald man sich übrigens das scheinbar so festgeschlossene Lager der Apologeten etwas näher ansieht, macht sich die innere Haltlosigkeit seiner Construction in überraschender Weise geltend. Nicht blos steht, wie die unmittelbar folgenden Abschnitte darzuthun haben, eine Hälfte der Apologeten mit der Behauptung einer zweiten Gefangenschaft als einzigen Rettungsmittels der anderen, welche unsere Briefe

---

1) Flatt's Vorlesungen über die Briefe Pauli an Timotheus und Titus, 1831, S. 421 f.

2) Die Echtheit der Pastoralbriefe, 1837.

3) Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in die paulinischen Briefe, IV, 1837 und V, 1838. Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1842, IV, S. 57 fg.; 1843, I, S. 110 fg.; II, S. 74 fg.

4) Chronologie des apostolischen Zeitalters, 1848, S. 303. Herzog's Real-Encyklopädie, XXI. 1866, S. 276 fg.

5) Das Urchristenthum, S. 153.

6) An Introduction to the New Testament, 3. Ausg. 1826, I, S. 547 fg.

7) Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche, 1851, S. 722 fg.

8) Authenticité des épitres pastorales, 1848.

9) Étude critique sur l'authenticité etc., 1856.

10) Die Kirche im apostolischen Zeitalter, 1852, P. 151 f. 175 f.

11) Ignatius von Antiochien, 1847, S. 176 f. Bibelwerk, I, S. XLIII. Hiernach durften die Erörterungen ebendaselbst IV, S. 283. 549. VIII, S. 486 f. auf keinen Fall zu einer definitiven Entscheidung gegen die Echtheit weiter geführt werden (vgl. VIII, S. 508 f.). Daher die Stellung des Herausgebers bei Immer (S. 382) richtig bestimmt.

12) Lange's Bibelwerk, Neues Testament, XI: Die Pastoralbriefe und der Brief an Philemon, 1860. 2. Ausg. 1864.

13) Das apostolische Zeitalter, 1853, I, 134 f. II, S. 388 f.

14) Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe, 1860.

15) Neutestamentliche Studien, 1866, S. 104 fg.

16) Prolegomena zur biblischen Hermeneutik, 1868, S. 78 fg.

17) Grundriss der Einleitung in das N. T. 2. Aufl. 1873, S. 119 fg.

18) De authentia epistolarum S. Pauli pastoralium, 1865.

19) Ueber die Abfassungszeit der Pastoralbriefe, 1872.

20) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1872, S. 34 fg. 36. 1876, S. 311 f.

21) Die h. Schrift N. T. VI, 1874: Die Briefe Pauli an Titus und Timotheus.

22) Die Stellung der drei Pastoralbriefe in dem Leben des Apostels Paulus, 1861. Einige dunkle Umstände in dem Leben des Apostels Paulus. Programm des Gymnasiums zu Meiningen), 1871. 23) The pastoral epistles, 1874.

24) Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffes, 1874, S. 32. 36 fg. Vgl. dagegen Joh. Delitzsch: Liter. Centralblatt, 1876, S. 2 f.

innerhalb des bekannten Lebens des Apostels unterzubringen gedenkt, so schroff als möglich gegenüber; nicht blos streiten sich wieder die Anhänger der ersten Seite der Alternative um die Route, welche der Apostel eingeschlagen habe, um gelegentlich einer Reise nach Spanien in Kreta Gemeinden zu stiften, Ephesus und Macedonien zu besuchen und in Nikopolis zu überwintern; nicht blos bekämpfen sich die Vertreter der zweiten Seite der Alternative unter einander selbst viel heftiger und — sofern jeder seinem Nebenmann gegenüber stets vollkommen Recht hat — glücklicher, sondern auch von vornherein erscheint die Zuversicht in die Sieghaftigkeit einer Sache gering genug, wenn Forscher wie Rolle[1] und Scharling[2] zu einer definitiven Entscheidung überhaupt nicht gelangen, wenn der in gleicher Lage befindliche Sabatier die Gedankenwelt des Paulus in unseren Briefen im Stadium der Erstarrung vorfindet[3], worüber in einem andern Theil dieses Lagers Gess begreiflichen Klageruf erhebt.[4] Kecke Leute giebt es hier allerdings. Das Aeusserste leistet Stirm, wenn er versichert, der ganze Streit bewege sich »auf dem Boden der subjectiven Kritik« und betreffe »ein völliges psychologisches Räthsel«, wonach ein »Unbekannter« einen »Betrug unter so erschwerenden Umständen« und »in raffinirtester Weise« in's Werk gesetzt und die Christenheit damit statt zu empören, vielmehr erbaut habe.[5] Schulter an Schulter mit ihm steht Huther: »Die Missgunst, mit welcher die Pastoralbriefe früher öfters betrachtet wurden, ist allmälig mehr und mehr geschwunden, und mit Recht; denn je mehr man sich in ihren Inhalt vertieft, desto mehr erweisen sie sich als des Apostels würdig, dessen Namen sie an ihrer Spitze tragen«.[6] Gerade umgekehrt versichert ein anderer Fürsprecher unserer Briefe, an Sachkunde allen Genannten ohne Frage weit überlegen: »Der Zweifel an der Echtheit wird täglich Mehreren zur Gewissheit, und die Vertheidiger derselben nehmen ihre Zuflucht nur noch zu einer längst als unbegründet erkannten Hypothese. Die Aufzählung der vielen frühern möglichen und unmöglichen Combinationen um die drei speciell sogenannten Pastoralbriefe in dem bekannten oder unbekannten Theile des Lebens Pauli unterzubringen, ist bei deren anerkannter Unzulänglichkeit hierfür überflüssig. Müsste das gleiche Urtheil über die unsrige gefällt werden, so würden wir dies als einen schlagenden Beweis der Unechtheit ansehen. Einstweilen wird es wenigstens nicht schaden, wenn wir die

1) De authentia epistolarum pastoralium, 1841.
2) Die neuesten Untersuchungen über die sogen. Pastoralbriefe, 1846.
3) L'apôtre Paul, 1870, S. 226 f.
4) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1871, S. 166.
5) Ebendaselbst, 1876, S. 312. 6) 4. Aufl. S. VIII.

Sache so darzustellen versuchen, dass die Untersuchung noch nicht als endgültig abgeschlossen erscheint«.[1])

Auch ohne die ausdrückliche Verwarnung, man möge seine Vertheidigung nicht dahin missverstehen, als sei nunmehr jeder fernere Zweifel an der Echtheit als unberechtigt abzuweisen[2]), merkt man hier durchgängig den Hiatus zwischen einem einmal festgestellten Text, der aus früheren Ausgaben möglichst beizubehalten war, und den Schlussfolgerungen, welchen des Verfassers kritische Gedankenprozesse zustreben. Am Ziele angelangt finden wir die letzteren in dem, des Verfassers Forschungen zusammenfassenden, französischen Bibelwerk, wo blos noch der zweite Timotheusbrief in den Rahmen des geschichtlichen Lebens des Apostels eingefügt erscheint.[3]) An ihn. schreibt der Verfasser, würde die Kritik niemals die Hand angelegt haben, wenn ihm die beiden verdächtigen Brüder nicht geschadet hätten.[4]) Auch Theodor Plitt liess die an sich echten Briefe an Timotheus und Titus zu Anfang des zweiten Jahrhunderts von »einem etwas anderen Color« überzogen werden.[5]) Der alt gewordene Paulus allein ist es, dessen Vergegenwärtigung selbst einen Theologen wie Kahnis von seinem früheren Urtheile, es seien die kritischen Schwierigkeiten »noch nicht vollkommen beseitigt«[6]), zurückkommen liess.[7]) Der Königsberger Grau endlich machte sogar die Entdeckung, unsere Briefe seien nach dem Tode des Paulus von Timotheus und Titus unter Benutzung von Billeten und persönlichen Erinnerungen abgefasst worden[8]), so dass die Autores ad Timotheum et Titum schliesslich Timotheus und Titus selbst waren, und solcher Gestalt die strengst gläubige Kritik mit der comödienhaften Ankündigung an sich selbst schreibender Briefsteller abschliesst.

4) Fortgehendes Schwanken macht sich gleichwohl auch bei unbefangenen Forschern noch hier und da geltend, wie das angeführte Beispiel von Reuss beweist. Es ist als ob trotz aller zum grossen Theil als zwingend anerkannter Gründe doch auch da, wo man denselben das willigste Gehör schenkt, ein Gefühl im Rest bliebe, als ob man mit einfachem Erkenntniss auf Unechtheit dem wirklichen Thatbestand keineswegs vollkommen gerecht geworden sei. Schon unter den oben angeführten Gelehrten haben nicht alle die Pastoralbriefe in jedem Sinn verworfen. Eichhorn bereits meinte, der Sache nach

---

1) Die Geschichte der heiligen Schriften N. T. 5. Aufl. 1874, I, S. 79f.
2) S. 127. 3) Les épitres Pauliniennes, II, 1878, S. 243f. 307f.
4) S. 250. 5) Die Pastoralbriefe. Praktisch ausgelegt, 1872.
6) Dogmatik, I, 1861, S. 513. 7) Dogmatik, 2. Aufl. I, 1874, S. 182.
8) Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums, II, 1871, S. 185f. 208f. Vgl. dagegen Schenkel: Bibel-Lexikon, IV, S. 402.

seien die Briefe am Ende doch paulinisch, insofern man nach dem Tode des Apostels das Bedürfniss gefühlt zu haben scheine, seine Ansichten über Gemeindeorganisation und Pastoralpflichten schriftlich zu fixiren. Dem zweiten Timotheus-Briefe soll sogar ein wirkliches Schreiben des Apostels, von Rom aus an Timotheus gerichtet, zu Grunde gelegen haben, welches der spätere Concipient nach Erinnerung und Hörensagen theilweise reconstruirt hat.[1] Auch nach Schott sind die Briefe paulinisch und unpaulinisch zugleich, indem wahrscheinlich Lucas im Namen des Paulus dessen Ideen concipirte. Grüsse und kleinere Notizen am Anfang und Schluss möge dieser selbst hinzugethan haben.[2] Sogar De Wette konnte nicht umhin, anzuerkennen, dass die Briefe doch auch wieder viel Paulinisches enthielten.[3] Es war zuerst Credner, der diese Ahnung auf ihre in dem schriftstellerischen Charakter der Pastoralbriefe liegenden Motive und Anhaltspunkte zurückzuführen bestrebt war und auf diesem Wege zu dem — später wieder aufgegebenen — Resultate gelangte, dass der zweite Brief an den Timotheus auf Verschmelzung zweier echten paulinischen Briefe, denen ein grosser fremdartiger Bestandtheil beigefügt sei, beruhe; wohingegen der erste Brief ganz unecht, der Titus-Brief mit Ausnahme von 1, 1—4 echt sei.[4] Dieser Hypothese im Wesentlichen beitretend, äusserte sich Hitzig: »Gegen die Merkmale eines andern Verfassers und eines spätern Zeitalters in den sogenannten Pastoralbriefen des Paulus habe ich die Augen nie verschlossen. Auf der Gegenseite vermochte ich es nicht, mich des Eindrucks natürlicher Wahrheit zu erwehren, den manche Stellen des zweiten Briefs bei wiederholter Lesung mir immer wieder machten.«[5] Aehnlich hat Weisse im zweiten Brief an den Timotheus und in dem an Titus einen authentischen Kern, bestehend aus 2 Tim. 4, 9—22 und Tit. 3, 12—15, ausgeschieden[6], und legt Hausrath dem zweiten Timotheus-Brief ein kurzes Schreiben des Paulus (1, 1. 2. 15—18. 4, 9—18) zu Grunde[7], nachdem Ewald sich wenigstens um die beiden letzten und grösseren unter den genannten Stücken bemüht hatte.[8]. Nach Krenkel folgten sich die vier ersten Fragmente in der Ordnung: Tit. 3, 12. 13. 2 Tim. 4, 19—21. 9—18. 1, 16—18,[9] und Pfleiderer verwendet sich für 1, 15—

1) Einleitung, III, 1, S. 406 f. 2) Isagoge, 1830, S. 324 fg.
3) Einleitung, 1826, II, S. 281 f. 4) Einleitung, 1836, S. 449 fg., 478 fg.
5) Ueber Johannes Marcus, 1843, S. 154.
6) Philosophische Dogmatik, I, 1855, S. 146.
7) Der Apostel Paulus, 1865, S. 2. 2. Aufl. S. 485. Neutestamentliche Zeitgeschichte, 2. Aufl. III, S. 238. 398. 8) Sieben Sendschreiben, S. 228.
9) Paulus, der Apostel der Heiden, 1869, S. 208 f. Vgl. dagegen Seyerlen: Entstehung der Christengemeinde in Rom, 1874, S. 27.

18, ganz besonders aber für 4, 9—21[1], Immer für 4, 9—18.[2] Endlich erwähnen Renan[3] und Beyschlag[4] solcher kleineren Privatschreiben wenigstens mit einem »Vielleicht«. Wir werden im achten Capitel auf diese Hypothesen zurückkommen, nachdem wir zuvor die grosse Hauptfrage nach der Echtheit der Briefe als solcher erledigt haben.

Erste Hälfte.

Die negative Seite der Kritik.

Drittes Capitel.

Mögliche Stellung der Pastoralbriefe im bekannten Theil des Lebens des Paulus.

1) An der Möglichkeit unsere Briefe im bekannten Leben des Paulus, wie es aus Vergleichung der echten Briefe mit der Apostelgeschichte sich gestaltet, unterzubringen, ist von vornherein keineswegs zu verzweifeln. Vielmehr wird dazu stets der allgemein anerkannte Umstand einladen, dass jene Vergleichung, je eingehender sie stattgefunden, um so sicherer zur Constatirung grosser Lücken in unserer Wissenschaft vom Lebensgange des Paulus führen wird.[5] Diese Thatsache ist es, welche zunächst dem ersten Timotheusbriefe zu Gute kommt, sofern dieser nicht blos festen Zusammenhalt in sich selbst (S. 2 f.), sondern auch klar erkennbare und durchsichtige historische Voraussetzungen sonst am meisten vermissen lässt, so dass der Nachweis eines hinlänglichen Gebietes von terra incognita im Leben des Paulus für ihn geradezu zur Existenzbedingung wird. Nach den spärlichen Daten, welche er behufs einer Zeitbestimmung liefert, setzt er voraus, dass Paulus und Timotheus eine Zeit lang zusammen in Ephesus gewesen sind, worauf Paulus nach Macedonien reiste, den Timotheus aber zu Ephesus zurückliess, mit dem Auftrage, der um sich greifenden Irrlehre entgegenzutreten (1, 3). Doch hat der Apostel selbst die Absicht, bald wieder ebendahin zurückzukehren (3, 14. 4, 13). Für die somit nur kurze Zwischenzeit werden dem Timotheus in diesem, etwa in Macedonien abgefassten, Schreiben pastorale Anweisungen

1) Protestanten-Bibel, S. 837. Paulinismus S. 466.
2) Theologie des N. T. S. 399.
3) St. Paul, S. XLIX. 4) S. 88. 5) Immer, S. 389.

gegeben, wie er sich gegenüber den Irrlehrern zu verhalten und den Gemeindeausbau zu betreiben habe.

Vergeblich hat Otto diese so klare Sachlage zu verwirren und vermöge einer abenteuerlichen Exegese der Hauptstelle 1, 3 den gerade entgegengesetzten Sinn herauszustellen gesucht, als könne der stylistische Torso, welchen der Satz 1 Tim. 1, 3 *καθὼς παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν ἵνα παραγγείλῃς τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν* darbietet, dadurch in Ordnung gebracht werden, dass man übersetzt: »Gleichwie ich dich in Ephesus gebeten habe, Stand zu halten, so sollst du, wenn du nach Macedonien reisest, Etlichen gebieten, dass sie nicht falscher Lehre folgen.«[1] Nachdem aber Weiss das Abenteuerliche und Gezwungene dieser Erklärung treffend beleuchtet hat[2], wird es sein Verbleiben bei der auf der Hand liegenden Erklärung behalten, wonach Paulus den Timotheus in Ephesus sowohl ermahnt, als auch zurückgelassen hat, folglich zuvor selbst in Ephesus gewesen, nicht aber daran vorbeigereist ist.[3]

Wo ist nun in dem bekannten Leben des Apostels eine derartige Situation aufzufinden? Auf keinen Fall darf man an den Apg. 18, 19—21 berichteten ersten Aufenthalt in Ephesus denken, da Paulus damals nur kurz in Ephesus verweilt hatte und von da nicht nach Macedonien, sondern nach Syrien weiter reiste.[4] Man verlegte daher die Situation in den, für derartige Combinationen so ergiebigen zweiten Aufenthalt des Apostels in Ephesus, woselbst er nach Apg. 19, 8—10 zwei Jahre und drei Monate, nach Apg. 20, 31 drei Jahre lang blieb. Mosheim hat auf dem Wege der Subtraction eine Periode von neun Monaten zur Disposition, die er mit allerhand Reisen ausfüllt, durch welche der dreijährige Aufenthalt unterbrochen zu denken sei.[5] Mit theilweiser Beseitigung der offenbaren Fehler, welche der Hypothese hier noch anhafteten, sind ihr in neuerer Zeit besonders Schrader[6], Wieseler[7], Reythmayr[8], Friedlieb[9], Davidson[10] gefolgt. Sie hat um so mehr Boden als bekanntlich auch aus 2 Kor. 2, 1. 12, 14. 21. 13, 1. 2 eine in der Apostelgeschichte nicht erwähnte Reise nach Korinth nebst kurzem Aufenthalt daselbst geschlossen werden kann.[11] Für diese Reise findet sich in der Lebensgeschichte des

---

1) S. 23 f. 40 f. 2) Studien und Kritiken, 1861, S. 577 f.
3) Gegen Hofmann, welcher erklärt, als stünde *παραπορευόμενος*, vgl. Hilgenfeld: Einl. S. 796 f. 4) Gegen Flacius vgl. Credner, S 433.
5) Erklärung der beiden Briefe Pauli an Timotheus, 1755, S. 53 f.
6) Der Apostel Paulus, I, S. 86, II, S. 287 f.
7) Chronologie, S. 295 f. 8) Einleitung in das N. T. S. 542.
9) Prolegomena, S. 96 f. 10) An Introduction to the N. T. III, S. 32.
11) Vgl. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1879, S. 476 f.

Paulus kein anderer Raum, als während seines Aufenthalts in Ephesus[1], sodass es nahe liegt, sie mit der 1 Tim. 1, 3 erwähnten Reise zu identificiren. Wäre nun die fragliche Reise wegen 1 Kor. 16, 7 noch vor unserm ersten Korintherbrief anzusetzen, so könnte man etwa mit Reuss, um zugleich dem Titusbrief gerecht zu werden, eine Reise von Ephesus nach Kreta, dann über Korinth nach Illyrien und von da über Macedonien zurück nach Ephesus annehmen, so dass unser Brief in Korinth oder Illyrien entstanden wäre.[2] Unter der sich mehr empfehlenden Voraussetzung, dass die fragliche Korinthreise zwischen unseren ersten und unseren zweiten Korintherbrief falle[3], lässt Eylau den Apostel von Ephesus um die Pfingstzeit 57 nach Kreta, dann ohne etwa ἐν παρόδῳ in Korinth einzukehren (1 Kor. 16, 7), nach Macedonien und von da zurück nach Ephesus reisen.[4]

Gegen beide Constructionen spricht schon die Bezeichnung der Reise 1, 3 als εἰς τὴν Μακεδονίαν zielend, welche Worte man nicht mit Märker wird ausstreichen dürfen.[5] Reuss hat daher seine Hypothese schliesslich zurückgezogen.[6] Ueberdies war jene Zwischenreise aller Wahrscheinlichkeit nach (vgl. Apg. 20, 31) nur ein kurzer, direct über das Meer unternommener Besuch in Korinth, keineswegs aber eine so ausgedehnte Reise, die nach den eben besprochenen Combinationen auch Macedonien, ja Kreta mitumfasst hätte.[7] Dazu kommt, dass eine ganze Reihe von Gründen, welche im Allgemeinen gegen eine so frühe Abfassung sprechen, wie sie mit dem Glauben an die paulinische Authentie der Briefe überhaupt verbunden ist, doch gerade diese erste der Rede werthe Hypothese in ganz besonderer Weise belasten, weil sie den Brief der Entstehung der Gemeinde so nahe rückt, als nur überhaupt möglich. Schon die berücksichtigten Gemeindeverhältnisse stimmen hiezu nicht. Der Brief setzt eine lange bestehende Gemeinde voraus, in der Zerrüttungen entstanden waren, welche in mancher Hinsicht eine neue Organisation der kirchlichen Verhältnisse, vielleicht Absetzung mancher bisherigen Vorsteher und Einsetzung neuer, nothwendig erscheinen liessen. Je weiter gegen das Ende jenes ephesinischen Aufenthalts Wieseler die

1) Wieseler, S. 232 f. 2) Geschichte, I, S. 78. 81.

3) Vgl. Zeitschr. f. wissensch. Theol., 1879, S. 481 f.

4) Zur Chronologie der Korintherbriefe (Programm des Gymnasiums zu Landsberg a. W.), 1873, S. 8. 12.

5) Stellung der Pastoralbriefe, S. 5 f. Einige dunkle Umstände im Leben des Paulus, S. 12 f.

6) Ep. Pauliniennes, II, S. 383 f.

7) Vgl. Zeitschr. für wissensch. Theol., 1879, S. 483 f.

in Betracht kommende Reise rücken will, um z. B. eine Vorschrift wie 1 Tim. 3, 6 (μὴ νεόφυτον) denkbar zu machen, desto mehr wachsen nur die Schwierigkeiten auf einem anderen, an sich freilich auch nicht völlig gesicherten Punkte, der paulinischen Lebensperiode an; wir meinen die Entstehungsverhältnisse unserer Korintherbriefe, die in demselben Maasse unbegreiflicher werden, als die Zwischenreise nach Korinth der Abfassung des ersten Briefs näher rückt oder diesen Termin sogar überspringt.[1] Andererseits würde auch unter Anerkennung einer solchen Hypothese der erste Timotheusbrief vom zweiten sich in dem Verhältnisse der weitesten Entfernung befinden, während im Allgemeinen der Grundsatz gelten muss, dass die Hypothesen bezüglich der Abfassung beider in demselben Maasse an Wahrscheinlichkeit gewinnen, als es ihnen gelingt, die beiden Schriftstücke sich zeitlich zu nähern. Je später wir den ersten Timotheusbrief in der Lebensgeschichte des Paulus hinabrücken, desto denkbarer wird es auch, dass Timotheus trotz seiner immer noch verhältnissmässigen Jugend sich zum Stellvertreter des Apostels qualificirte.

Sehen wir uns, durch diese Gründe zum Rückzug bewogen, nach einer spätern Stelle im Leben des Apostels um, so können wir die an den oben mitgetheilten unglücklichen Versuch der Erklärung von 1 Tim. 1, 3 sich anschliessenden Vermuthungen von Otto[2], zumal nach den Gegenbemerkungen von Weiss[3], ganz übergehen.

Am glücklichsten scheint sich die ans Ende des ganzen ephesinischen Aufenthalts fallende Reise Apg. 20, 1. 2 darzubieten, da hier Paulus wirklich nach Macedonien sich begibt. Jederzeit ist daher die Combinationssucht der Ausleger auf diese Fährte gerathen.[4] Aber damals hatte ja Paulus den Timotheus sammt Erast (Apg. 19, 22) bereits nach Macedonien geschickt, und zwar mit dem Auftrage nach Korinth zu gehen (1 Kor. 4, 17). Nach 1 Kor. 16, 11 erwartete ihn zwar Paulus wieder zurück, aber erst in Macedonien erscheint nach 2 Kor. 1, 1 Timotheus wieder in des Apostels Gesellschaft, in welcher er auch nach Apg. 20, 4 in jener ganzen Zeit geblieben ist. Wollte man daher auch annehmen, was an sich möglich ist, dass Timotheus auf der Apg. 19, 22. 1 Kor. 4, 17 erwähnten Reise gar nicht nach Korinth gekommen ist[5], so war er doch immerhin von Ephesus abgereist, sodass ihn Paulus, ohne

1) Vgl. Zeitschr. für wissensch. Theol., 1879, S. 477 f.

2) S. 48 fg. 3) Studien und Kritiken, 1861, S. 580 fg.

4) Theodoret, Euthalius, Baronius, Cornelius a Lapide, Estius, Hammond, Michaelis, Hänlein, Schmidt, Heinrichs, Zachariae, Hug, Curtius, Hemsen, A. Maier, Anger: De tempor. rat. S. 66 f. Aberle: Tüb. Quartalschrift, 1863, S. 120 f.

5) Vgl. Zeitschr. für wissensch. Theol., 1879, S. 456 f.

Zuhülfenahme weiterer Hypothesen, nicht wohl auf diesem Stationsposten zurücklassen kann. Die Apostelgeschichte wenigstens weiss nichts davon, dass Timotheus und Erast vor 20, 1 noch nach Ephesus zurückgekehrt seien, gibt vielmehr zu verstehen, dass Paulus ihnen bald nachzufolgen gedachte. Vollkommen im Widerspruch mit dem Auftrag 1 Tim. 1, 3. 4, 13 ist jedenfalls die weitere Thatsache der 2 Kor. 1, 1 bezeugten Reisegenossenschaft. Timotheus müsste gleich nach Empfang des Briefs, anstatt zu bleiben, vielmehr sich auf den Weg gemacht, seinen Posten überhaupt nach wenigen Wochen wieder verlassen haben. In dieser kurzen Frist hätte er in der ephesinischen Gemeinde Einrichtungen zu treffen gehabt, von denen man schwer einsieht, warum nicht Paulus selbst während seines vorangegangenen langen Aufenthalts in Ephesus sie bewerkstelligt hat. Mit 1 Tim. 3, 14 steht insonderheit auch im Widerspruch, dass der Apostel, als er nach dreijährigem Aufenthalte Ephesus verliess, keineswegs die Absicht hatte, sofort dahin zurückzukehren (vgl. 1 Kor. 16, 6. 7). Paulus sah damals überhaupt seinen Wirkungskreis in Kleinasien als geschlossen an, fuhr daher auf der Heimreise an Ephesus vorüber (Apg. 20, 16).

Hug, der diese Schwierigkeiten wohl fühlt, erinnert nun freilich an 2 Kor. 1, 8. 9, woraus hervorgehe, dass Paulus, als er die Reise unternahm, in Lebensgefahr geschwebt habe; dies beziehe sich auf die Klage des Demetrius (Apg. 19, 17—38). Timotheus sei Mitschuldiger gewesen, habe daher auch nicht allzulange bleiben können.[1] Aber wenn, was allerdings wahrscheinlich, 2 Kor. 1, 8. 9 ἡμεῖς den Timotheus mit einschliesst, so kann sich jene Todesgefahr eben darum nicht auf Apg. 19, 23 bis 20, 1 beziehen, weil Timotheus schon 19, 22 abgereist ist. Auch fehlt in unserem Briefe jede Beziehung auf die lebensgefährliche Situation in Ephesus. Wenn aber die Lage der Dinge wirklich weder dem Paulus, noch dem Timotheus ein längeres Bleiben räthlich machte, so wird jener um so weniger dem Timotheus eine Pastoralinstruction zugeschickt haben, die, falls sie unter den obwaltenden Umständen überhaupt denkbar bleibt, doch in jedem Falle nur für den Zweck eines bleibenden Aufenthalts des Timotheus in Ephesus gegeben sein konnte.[2]

Die letzte Auskunft, die daher noch übrig bleibt, ist, dass man sich an Apg. 20, 3—5 hält.[3] Timotheus sei auf der Rückreise von Korinth dem Apostel vorangeeilt und nach Ephesus gesandt worden,

---

1) Einleitung, II, S. 381. 2) Schleiermacher, S. 118f. (171f.)

3) So Grotius, Planck, Bertholdt, Matthies, Haneberg: Geschichte der bibl. Offenbarung, 3. Aufl. S. 656.

worauf ihm der Apostel den Brief nachgesandt und baldige Ankunft versprochen habe. Aber eben dieses Letztere wäre dann ja nicht geschehen, und die ganze Hypothese scheitert vollkommen an 1 Tim. 1, 3: »Gleichwie ich, da ich nach Macedonien reiste, dich gebeten habe, in Ephesus zu bleiben«, was Bertholdt gezwungen genug so erklärt, dass es sich auf die Abreise des Paulus von Ephesus nach dem Aufstande des Demetrius bezieht, so dass hinter dem im Brief erwähnten Auftrag, den Timotheus erhält, noch ein längeres Zusammensein desselben mit dem Apostel gelegen wäre.[1] Geradezu gewaltsam aber ist die Aushülfe von Matthies, der aus 1 Tim. 1, 3 einen dem Timotheus ertheilten Auftrag herausbringt, nach Macedonien und von da nach Ephesus zu gehen.[2] Solchen Combinationen widerspricht auch auf das bestimmteste der Bericht Apg. 20, 4. 5, wonach Timotheus ein Gefährte des Paulus auf dessen Reise von Korinth nach Macedonien und Asien gewesen ist. Nach Bertholdt wäre dies freilich dahin zu berichtigen, dass Timotheus den geraden Weg nach Ephesus nahm, nach Matthies dahin, dass er dem Apostel voraus reiste. Nach Beiden aber wäre so ziemlich das Gegentheil von dem anzunehmen, was Lucas mit den klaren Worten erzählt: »Es zogen aber mit ihm bis nach Asien . . . . Timotheus. Diese erwarteten uns in Troas«.

Endlich steht allen bisher aufgezählten Hypothesen in gleicher Weise die Stelle Apg. 20, 29. 30 entgegen, wonach die Irrlehrer zu Ephesus erst bevorstehen. In unserm Briefe dagegen sind sie schon aufgetreten. Man muss daher eine Situation nach der letzten Rückreise aufsuchen. Allein nirgends bietet sich hier mehr eine Gelegenheit, den Apostel gerade von Ephesus nach Macedonien reisen zu lassen.

Unhaltbar, weil auf keine Weise mit 1 Tim. 1, 3 zu vereinigen, sind somit die Hypothesen von Paulus, wonach der Brief aus der Gefangenschaft zu Cäsarea stammen sollte[3], von Schneckenburger, wonach er zu der Apg. 21, 26 bestimmten Zeit zu Jerusalem[4], von Böttger, wonach er in Patara (Apg. 21, 1) oder in Milet (Apg. 20, 17) abgefasst wurde.[5] Aber wie Paulus einerseits auf jener letzten Rückreise Ephesus gar nicht berührte, den Timotheus also auch nicht daselbst zurücklassen konnte, so war andererseits die ganze

1) Einleitung, VI, S. 3573 f. 2) S. 223. 452 f.

3) De tempore etc. 1799, S. 6 f. Heidelberger Jahrbücher, 1825, S. 425 f.

4) Beiträge zur Einleitung, S. 182 f.

5) Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung in die paulinischen Briefe, IV. S. 15 f.

Richtung jener Reise der 1 Tim. 1, 3 angedeuteten Route von Süden nach Norden geradezu entgegengesetzt.

2) Der Brief an den Titus setzt voraus, dass Paulus und Titus eine Zeit lang zusammen in Kreta gewirkt haben, worauf Jener abreiste und diesen zurückliess, um als Apostelgehülfe die Verhältnisse der gestifteten Gemeinden zu ordnen oder vielmehr die einzelnen Gläubigen zu geordneten Gemeinden zusammenzuschliessen (1, 5). Nach 3, 13 scheint er ihm durch Zenas und Apollos diesen Brief übersandt zu haben, in welchem er dem Titus zugleich (3, 12 die Ankunft des Artemas oder Tychicus ankündigt. Sobald diese erfolgt, solle Titus sich beeilen, zu dem Apostel zu kommen, und zwar werde er denselben in Nikopolis treffen, wo er zu überwintern gedenke. Städte dieses Namens gibt es in Epirus, Thracien, Macedonien und viele andere.[1] Die alte Unterschrift »von Nikopolis in Macedonien« kommt insofern nicht in Betracht, als schon das ἐκεῖ (nicht ὧδε) 3, 12 darauf hinweist, dass Paulus, da er den Brief schrieb, noch nicht dort war. Unter allen Umständen ist eine Lage in Macedonien, Thracien oder Epirus annehmlicher, als in Cilicien[2], Bithynien, Pontus, Armenien u. s. f., welche Länder Paulus entweder gar nicht oder nur in der früheren Zeit seiner Wirksamkeit besucht hat. Unter jenen nordischen Städten ist aber das Nikopolis in Epirus von Augustus zum Andenken an die Schlacht bei Actium, das in Thracien erst von Trajan erbaut. An Letzteres denken Chrysostomus und Theodoret, an Ersteres Hieronymus und neuere Ausleger.[3]

Das Christenthum wird als bereits an mehreren Orten Kretas bestehend, die Gemeinden jedoch als noch unorganisirt vorausgesetzt, woraus nur zu folgern ist, dass Paulus nicht lange dort geblieben war. Bald nach seiner Abreise muss er unsern Brief geschrieben haben, da er den Titus nicht lange ohne Instruction lassen konnte; da aber ferner diese Instructionen immerhin einen gewissen Zeitraum künftiger Amtsthätigkeit voraussetzen, so kann der Winter, auf den Titus abgerufen wird, nicht in der nächsten Nähe bevorgestanden haben.

Wo ist nun in der bekannten Lebensperiode des Apostels eine für diese Situation passende Stelle? Die ältere Annahme des Capellus, dass Paulus ganz zu Anfang seiner zweiten Missionsreise in Kreta gewesen und dann auf der dritten zu Ephesus unsern Brief geschrieben habe, widerspricht der Apg. 15, 41. 16, 1 angegebenen

---

1) Krenkel: Schenkel's Bibel-Lexikon, IV, S. 328.

2) So Mack, Credner, Hug: Einleitung, II, S. 348.

3) Matthies, Wiesinger, Hofmann, Reuss, Wieseler: Real-Encykl. XXI, S. 330.

Reiseroute und setzt eine zu lange Zwischenzeit.[1]) An das Ende der zweiten Missionsreise, sodass der Apg. 18, 1—8 erwähnte Aufenthalt in Korinth durch eine Reise nach Kreta in zwei gespalten wurde, dachten Michaelis[2]) und wohl auch Thiersch.[3]) Aber jene in der Apostelgeschichte nicht erwähnte, dagegen wahrscheinlich 2 Kor. 2, 1. 12, 14. 21. 13, 1. 2 angedeutete Anwesenheit des Apostels in Korinth, auf welche man sich beruft, hat erst während der dritten Missionsreise stattgehabt. Wenn daher Andere, an die Apg. 18, 19 erwähnte Reise von Korinth nach Ephesus dachten[4]), so steht entgegen, dass Paulus damals von Ephesus nicht nach Epirus, sondern nach Syrien zog, aber auch in dem cilicischen Nikopolis wenigstens nicht zu überwintern die Absicht haben konnte. Auf die dritte Missionsreise wurde unsere Situation in der Weise verlegt, dass an den Zug des Paulus über Galatien und Phrygien nach Ephesus (Apg. 18, 23) zu denken wäre.[5]) Aber damals steuerte Paulus direct auf Ephesus los (Apg. 18, 21); die Hypothese lässt ihn dieses Ziel auf dem möglichst indirecten Weg über Kreta, Korinth und das cilicische Nikopolis erreichen. Den bereits aufgeführten Ansichten steht endlich gleichmässig und entscheidend der Umstand entgegen, dass Apollos, der 3, 13 als Gehülfe genannt wird, vor der zweiten Ankunft des Apostels in Ephesus demselben noch gar nicht bekannt sein konnte. Denn ausser Apg. 18, 24. 19, 1 kommt er blos 1 Kor. 1, 12. 3, 4—6. 22. 4, 6. 16, 12 vor.

Gewöhnlich setzt man daher unsern Brief gegen das Ende des paulinischen Aufenthalts im Orient, und zwar am liebsten in die Zeit des mehrjährigen Aufenthalts des Apostels in Ephesus.[6]) Insonderheit beruft man sich wieder auf die mittlere, in der Apostelgeschichte nicht erwähnte, Reise nach Korinth[7]), indem man die Situation so einrichtet, dass unser Brief und der erste an den Timotheus auf einer und derselben Reise Entstehung finden, was sich schon um der Aehnlichkeit von Tit. 1, 6 f. mit 1 Tim. 3, 2 f. willen empfiehlt. Entweder wird er dann noch auf der Reise selbst oder nach Abschluss derselben geschrieben sein. Im erstern Falle nimmt man an, Paulus sei von Kreta direct nach Nikopolis gereist, um dort zu überwintern; eben dahin wurde nunmehr auch Titus bestellt in einem Briefe, welchen der, nach 1 Kor. 16, 12 Korinth vermeidende, also wohl über Kreta

---

1) Historia apostolica, 1683, S. 16. 21.

2) Einleitung, 4. Aufl. S. 1315.

3) S. 151. 4) Hug, Hemsen, Schott, Haneberg, S. 641.

5) Credner: Einleitung, S. 351. Neudecker: Einleitung, S. 567 f.

6) Schmidt, Schrader, Anger, S. 67. Reithmayr, S. 565. Davidson, III, S. 78 f.

7) Friedlieb: Prolegomena, S. 109 f. Selbst Ewald: Geschichte, VI, S. 520 f.

nach Alexandria reisende Apollos überbrachte.[1] Oder man kann den Apostel, was leichter denkbar wäre, gleich über Kreta nach Korinth reisen lassen, von wo er dann unsern Brief durch Apollos, welcher damals erst nach Ephesus übersiedelte, dem Titus zustellen liess; er selbst hätte die Absicht gehabt, über Illyrien nach Ephesus zurückzukehren.[2] Otto endlich denkt sich die Sache lieber so, als wäre der Apostel, nachdem er mit Titus Korinth und Kreta besucht, nach Ephesus zurückgekehrt, hätte von da an Titus geschrieben und denselben eingeladen, ihn auf seiner bevorstehenden letzten Reise nach Korinth zu treffen.[3] Aehnlich datirt Wieseler den Brief aus Ephesus, indem er auf die unmittelbar zuvor mit Titus unternommene Reise den 2 Kor. 11 25 erwähnten Schiffbruch, auf die unmittelbar bevorstehende Reise nach Epirus aber den Winteraufenthalt in Nikopolis verlegt, wohin Titus bestellt wird.[4]

Gegen alle diese Annahmen spricht, dass jene zweite Reise nach Korinth überhaupt nur ein Ausflug gewesen zu sein scheint (vgl. oben S. 17), während eine Reise über Macedonien, Korinth und Kreta mindestens ein halbes Jahr umfasste und doch wohl bedeutend genug war, um in der Apostelgeschichte Erwähnung zu finden. Gegen Wieseler insonderheit spricht die Unwahrscheinlichkeit, dass er damals in einer Stadt, die er zuvor noch nicht gekannt hat, wie Nikopolis, überwintern wollte.[5] Keine Spur der Apostelgeschichte unterstützt eine solche, an sich schon gewagte, Annahme; vielmehr will Paulus nach 1 Kor. 16, 6 in Korinth überwintern. Auch hat er den Titus in der letzten Zeit seines ephesinischen Aufenthalts bei sich, da er ihn ja eben damals nach Korinth abordnet, um ihn in Troas (2 Kor. 2, 12), nicht aber in Nikopolis wiederzufinden.[6] Wieseler sucht sich bezüglich des Widerspruchs von 3, 13 mit 1 Kor. 16, 6 so zurechtzufinden, dass er meint, Paulus habe den ersten Theil des Winters in Nikopolis, den andern in Korinth zugebracht. Aber dann bliebe für Korinth und Umgegend, worauf doch Paulus vornehmlich sein Augenmerk richtete, fast keine Zeit mehr übrig. Ohnedies muss Wieseler, um beide Stellen in Uebereinstimmung zu bringen, nicht blos annehmen, dass Nikopolis damals zur römischen Provinz Achaja gerechnet wurde[7], sondern auch, dass πρὸς ὑμᾶς, 1 Kor. 16, 6 nicht sowohl heisse »bei euch Korinthern«, als vielmehr »bei euch Achäern«.

1) Eylau, S. 7 f. 13 f. 2) Reuss, I, S. 79.
3) S. 367 f.
4) Chronologie des apostolischen Zeitalters, S. 329 f. Real-Encyklopädie, XXI, S. 331.
5) Doch vgl. Otto, S. 355. 6) Huther, S. 18 f.
7) S. 353. Vgl. dagegen Otto, S. 362 fg.

unter welchen er überdies in erster Linie die ihm damals noch ganz unbekannten Einwohner der Stadt Nikopolis verstanden hätte.[1]) Dazu kommt, dass auch der erste Korintherbrief keine Spur von Hindeutung auf eine kürzliche Anwesenheit des Apostels enthält.[2]) Auch was Wiesinger bezüglich einer Ablösung des Titus durch Tychicus oder Artemas sagt[3]), ist von Otto hinreichend widerlegt worden.[4]) Die eigene Hypothese des Letztern aber schafft sich nur dadurch Raum, dass sie den Paulus mit Hülfe des aus den Korintherbriefen ersichtlichen veränderten Reiseplans seine Absicht, in Nikopolis zu überwintern, aufgeben lässt; der Titusbrief beruhe also noch auf dem unveränderten Reiseplan.[5]) Die Annahmen von Reuss und Eylau hängen womöglich noch enger mit solchen Voraussetzungen bezüglich der Abfassungsverhältnisse des ersten Timotheusbriefes zusammen, wie sie bereits im Obigen ihre Würdigung empfangen haben.[6])

Man ist noch weiter bis in die Zeiten des zweiten Aufenthaltes in Macedonien und Hellas herabgegangen[7]); d. h. man hat unsere Situation in die Apg. 20, 1—3 geschilderte Zeit verlegt, indem man annahm, der Apostel sei von Macedonien nicht direct, sondern über Kreta nach Korinth gereist. Aber 2 Kor. 2, 6 ist doch Titus bei dem Apostel und wird 2 Kor. 8, 17 wieder von ihm nach Korinth gesandt. Während Alles darauf hinweist, dass der Apostel ihm auf dem Fusse zu folgen beschloss, müsste man annehmen, Titus sei auch nach dieser zweiten Mission wieder nach Macedonien zurückgekehrt; dann hätte ihn der Apostel mit nach Kreta genommen, wäre selbst allein nach Macedonien zurückgekehrt, um dort erst unsern Brief zu schreiben und dann endlich nach Korinth zu ziehen. Paulus wäre also noch nach dem zweiten Korintherbriefe, der seine unmittelbare Ankunft weissagt, zweimal an Hellas zu Schiffe vorübergefahren und hätte überhaupt einen seltsamen, in der Apostelgeschichte nicht erwähnten, Abstecher gemacht. Viel eher liesse sich darum mit Matthies (nach Baronius) annehmen, dass diese Reise von Korinth selbst aus unternommen wurde[8]), wenn nur die Apg. 20, 2 erwähnten drei Monate nicht Wintermonate gewesen wären, Paulus also bei geschlossenem Meere gefahren wäre. Und wie sollte Paulus von Korinth nach Nikopolis ziehen, um da nochmals zu überwintern? Ueberhaupt aber be-

1) Otto, S. 361. 365. Huther, S. 20f.
2) Wiesinger, S. 18. Vgl. indessen Otto, S. 356.
3) S. 359. 360. 4) S. 368fg. 5) S. 260.
6) Vgl. auch Zeitschr. für wissensch. Theol. 1879, S. 482.
7) Petavius, Hammond, Blau: De genuina eorum verborum indole, quibus Paulus epistolam ad Titum scriptam praefatur, 1846, S. 33f.
8) S. 193f.

steht bis Apg. 20, 1 ein zu fest geschlossener und durch die grossen Briefe des Apostels sicher controlirbarer Zusammenhang der Ereignisse, als dass hier irgendwo eine genügende Lücke aufgespürt werden könnte. Dies gilt insonderheit von der Rückreise nach Jerusalem. Gerade diese ist, in der Apostelgeschichte genau beschrieben; sie war durch Nachstellungen veranlasst und musste besonders in Macedonien in Eile vor sich gehen, sodass an eine Excursion nach Kreta oder auch nur nach Nikopolis, geschweige um dort den Winter zuzubringen, nicht zu denken ist. Nur einmal kommt Paulus in der Apostelgeschichte nach Kreta, nämlich 27, 7—13. Damals hätte er nach Grotius den Titus zurückgelassen. Aber 3, 12 zeigt ja, dass Paulus weder gefangen ist noch nach Rom zieht.[1] Man müsste also jedenfalls den Zeitpunkt der Abfassung unsers Briefs in eine Periode des Lebens des Paulus legen, die jenseits des bekannten Zeitraums liegt.

Dagegen zeigt die Stelle Apg. 27, 7—13 klar, dass das Christenthum in Kreta überhaupt spätern Ursprungs ist. So ausführlich die Apostelgeschichte in diesen Partien ist, so berichtet sie doch nichts von einer Begrüssung des Apostels durch die in Kreta wohnenden Christen, oder von seiner Zusammenkunft mit ihnen, wie dies doch sonst in ähnlichen Fällen vorkommt.[2] Von allgemeinen Gründen mag noch hingewiesen werden auf die Unwahrscheinlichkeit, dass Paulus dem Titus die anvertraute Station Kreta gleich wieder entzieht, auf den zu geringen Zwischenraum, der sich ergiebt zwischen der Bekehrung der Kreter und der Abfassung eines Briefs, der nicht blos Gemeindeverhältnisse, sondern auch schon das wirksame Auftreten von Irrlehrern, ja von Sektirern (3, 10), voraussetzt, welche selbst wieder auf eine spätere Zeit weisen. Ueberhaupt aber gehört der Brief mit den beiden Timotheus-Briefen in dieselben Zeitverhältnisse.

3) Anerkanntermassen ist unter allen drei Schriftstücken der zweite Timotheus-Brief am besten motivirt. Es wird vorausgesetzt, dass der Apostel kurz zuvor (4, 13. 20) in Griechenland und Kleinasien, speciell in Korinth, Troas und Milet gewesen ist, dass er am erstgenannten Orte den Erast, am letzgenannten — und zwar wegen Krankheit — den Trophimus, zu Troas aber seinen Mantel und seine Bücher zurückgelassen hat. Solches wird dem Timotheus als neu mitgetheilt, zugleich aber ihm von Anfang zu verstehen gegeben, dass der Apostel ihn erwarte (1, 3. 8); am Schlusse wird ihm geradezu befohlen, rasch (4, 9), und zwar noch vor Winterszeit (4, 21), beim Apostel einzutreffen. Offenbar wird auch Timotheus als in den oben genannten Ge-

1) Vgl. Wieseler: Chronol. S. 331.
2) Neander, S. 417.

genden befindlich vorausgesetzt. Und zwar scheint er sich speciell an demselben Orte mit Aquila und Priscilla zu befinden (4, 19). Diese aber sind ohne Zweifel nach Apg. 18, 19. 26 in Ephesus zu denken. Nicht minder beweisen die Thränen 2 Tim. 1, 4, dass Timotheus als bei Gelegenheit von Apg. 20, 37 in Ephesus zurückgelassen gilt. Erst also muss man die durchgängige Abhängigkeit unserer Briefe von der Apostelgeschichte (vgl. IV, 3. VII, 3, 2) ignoriren, ehe man mit der Notiz 4, 12 *Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον*, die Voraussetzung einer Anwesenheit des Timotheus in Ephesus aus den Angeln zu heben gedenken kann.[1] Denn *εἰς Ἔφεσον* passt ebenso gut in einen nach Ephesus geschriebenen Brief, wie *ἐν Ἐφέσῳ* 1 Kor. 15, 32. 16, 8 in einen von Ephesus datirten, und nur dies ist zu behaupten, dass der Verfasser sich nicht aller Consequenzen einer von ihm statuirten Situation bewusst geblieben ist, wenn er einem in Ephesus befindlichen Freunde des Apostels von Seiten des Letzteren gerade diese Mittheilung zukommen lässt. Denn auch wenn man zuvor *ἀπέστειλα* in der Weise des Briefstyls fassen und in Tychicus den Ueberbringer des Briefes sehen wollte[2], so würde doch immerhin dem in Ephesus befindlichen Timotheus eine ziemlich überflüssige Nachricht damit zu Theil, dass ihm gesagt wird, der Tychicus, der ihm einen Brief des in Rom weilenden Apostels in die Hand gibt, sei zu diesem Zwecke vorher von Rom nach Ephesus gereist.

Sollte aber auch aus 2 Tim. 4, 12 folgen, dass Timotheus als gerade nicht in Ephesus weilend vorausgesetzt wird, so ist damit noch lange keine Berechtigung gegeben, ihn sogar bis nach Derbe verschlagen zu denken, sofern nämlich der 2 Tim. 1, 16. 4, 19 genannte Onesiphorus vom Verfasser der Acta Pauli et Theclae in Ikonium stationirt wird.[3] Denn aus den Erfindungen eines erbaulichen Novellisten ist gar nichts zu schliessen, am wenigsten gegen die klare Angabe 2 Tim. 1, 18. Wenn nun aber auch 1, 15 mit *οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ ὧν ἐστὶ Φύγελος καὶ Ἑρμογένης* Personen kenntlich gemacht werden sollen, die sich in der Nähe des Timotheus befinden, und wenn speciell der 4, 14 genannte Schmied Alexander, vor welchem Timotheus sich nach 4, 15 hüten soll, nach Ephesus weist (vgl. XII, 1), so ist mindestens klar, dass auch Timotheus an der Westküste Kleinasiens weilend gedacht wird. Jetzt, da der Apostel sich vereinsamt fühlt, soll er zu ihm kommen

1) Gegen Spitta: Theolog. Studien und Kritiken, 1878, S. 584f.

2) Wieseler: Encyklop. XXI, S. 335. 337. Angesichts von Eph. 6, 21. Kol. 4, 7 führt dies auf die weitere, auch von Spitta (S. 548) getheilte, aber an sich nicht gerade wahrscheinliche, Annahme, dass Tychicus zweimal von Rom nach Ephesus geschickt wurde (Chronologie S. 428).

3) So Spitta, S. 586f.

und sowohl die in Troas zurückgelassenen Utensilien (4, 13), als auch namentlich den Marcus mitbringen (4, 11), welcher Kol. 4, 10 nach Kolossä kommen wollte.

Was den Briefsteller betrifft, so ist derselbe auf jeden Fall als Gefangener zu denken (1, S. 12. 16. 2, 9 und zwar nicht, wie Oeder[1] und Thiersch[2] wollten, in Cäsarea, da sich ἐν Ῥώμῃ 1, 17 nicht kurzweg mit Böttger ausstreichen lässt.[3] Schon die römischen Namen 4, 21 bestätigen jene Ortsangabe.

Ebendarauf führt auch die sonstige Situation, in welcher der Beklagte sich befindet. Nach 4, 16 hat er bereits eine »erste Verantwortung« hinter sich. Er hatte zwar sehr gewünscht, in Begleitung seiner Freunde vor Gericht erscheinen zu können, nicht um der moralischen Stärkung, die er von einem derartigen Beistand erwarten konnte, sondern um der juristischen Wirkung willen, welche ihr Auftreten als Patrone machen musste.[4] Aber Keiner war ihm beigestanden. Einzelne Christen aus Asien, die in Rom gewesen waren, wie Phygelus und Hermogenes, hatten sich geradezu von ihm abgewandt (1, 15), ohne Zweifel, weil sie »sich seiner Bande schämten« (1, 8), d. h. es für eine gefährliche Sache hielten, sich in dieser Situation mit ihm zu identificiren. Nur der Eine Onesiphorus hatte davon eine rühmliche Ausnahme gemacht (1, 16. 17). Derselbe war zwar zur Zeit unsers Briefs schon verstorben (1, 18); um so dringlicher erfleht der Apostel mehrfach Gottes Segen über seine hinterlassene Familie (1, 16. 4, 19). Aber auch in der eigenen Umgebung des Apostels hatte die gefährliche Wendung seines Schicksals eine Sichtung der Genossen zur Folge gehabt. Abgesehen davon, dass Crescens in Galatien, Titus in Dalmatien (4, 10) abwesend waren, sowie dass Tychicus im Auftrage des Apostels nach Ephesus gereist war (4, 12), hatte Demas, wenn nicht dem Christenthum, so doch dem Paulus den Abschied gegeben, und war, da ihm dessen Sache keine irdische Zukunft mehr zu haben schien, nach Thessalonich abgereist (4, 10). So befand sich von alten Gefährten blos Lucas beim Apostel (4, 11); ausserdem grüsst er von einer Reihe sonst unbekannter Personen, die als Angehörige der römischen Gemeinde zu denken sind (4, 21). Die Personalien sind mithin allerdings fast zahlreicher als sonstwo, meist neu und überall natürlich.[5]

---

1) Conjecturarum de difficilioribus S. S. locis centuria, 1733. De loco et tempore scriptae secundae epistolae ad Timotheum animadversiones, 1747 S. 607 f.

2) Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 151.

3) Beiträge, IV, S. 42 f. 56 f.

4) Otto, S. 242. 5) Reuss, S. 116 f.

Ist nun der Brief, wie es hiernach scheint, in der Apg. 28, 30. 31 erwähnten Gefangenschaft geschrieben[1], so kann man zwei Fälle annehmen: entweder dass Paulus diesen Brief mehr im Anfange oder dass er ihn erst gegen Ende derselben verfasst hat. Auf jeden Fall weist der Philipperbrief auf Abfassung in Rom, desgleichen höchst wahrscheinlich auch der Kolosserbrief, wenn und soweit er echt ist.[2] Zunächst läge die Annahme, dass unser Brief vor diese sogen. Gefangenschaftsbriefe falle, weil Timotheus darin zu Paulus citirt wird, bei welchem er im Eingang der Kolosser-, Philemon- und Philipperbriefe sich schon befindet.[3] Man müsste sich dann denken, dass Timotheus, dessen die Apostelgeschichte 20, 4 zuletzt erwähnt, in Kleinasien geblieben, dann aber durch unseren Brief nach Rom berufen worden sei; in der Zwischenzeit mochte er die 4, 13 bestellten Bücher lesen. Damit würde namentlich stimmen, dass Marcus, den Timotheus 4, 11 mitbringen soll, Kol. 4, 10. Philem. 24 wirklich bei Paulus ist.

Am bestimmtesten hat in diesem Sinne Otto die Abfassungsverhältnisse des Briefs anzugeben gewusst.[4] Derselbe soll wegen des »Winters« 4, 21 im Spätsommer des Jahres 61 geschrieben sein. Da Timotheus sich nach Phil. 2, 22 dem Apostel bereits bewährt hat, so muss dieser Brief, wenn nicht die Ermahnung 1, 7. 8 unzart und ungerecht sein soll, vor dem Philipperbrief, und da Timotheus zwischen Kol. 1, 1 und Phil. 2, 22 nicht entfernt gewesen ist, noch vor dem Kolosserbrief geschrieben sein.[5] Aber nirgends ist angedeutet, dass die Bewährung Phil. 2, 22 eine in der Gefangenschaft des Paulus erfolgte sei, sodass 2 Tim. 1, 7. 8 nothwendig früher geschrieben sein müsste. Vielmehr konnte der Apostel die Philipper füglicherweise nur auf eine solche Bewährung verweisen, von der dieselben während seines Aufenthalts in Philippi mit Timotheus Zeugen gewesen sind (*τὴν δὲ δοκιμὴν αὐτοῦ γινώσκετε*). Und muss denn nicht der, welchen der Apostel schon 1 Tim. 1, 2 als sein »echtes Kind« bezeichnet, sich ihm bereits früher bewährt haben?[6]

Uebrigens spricht gegen die ganze Voraussetzung schon Kol. 4, 10 *ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἀρίσταρχος ὁ συναιχμάλωτός μου καὶ Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα, περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς, ἐὰν ἔλθῃ πρὸς ὑμᾶς δέξασθε αὐτόν*. Will hienach Paulus den Marcus nach Kolossä sen-

1) So Baronius, Petavius, Estius, Lightfoot, Lardner, Schmidt, Hemsen, Matthies, Hug, II. S. 355. Wieseler: Chronol. S. 461 f. Davidson, II, S. 48 f. Reithmayr, S. 644 f. A. Maier, S. 289 f. Reuss, S. 118 f.

2) Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 281 f.

3) So Baronius, Lardner, Schmidt, Matthies, Otto, A. Maier: Einleitung in die Schriften des N. T. 1852, S. 298 f.

4) S. 193 f. 254 f. 5) S. 210 f. 255 f. 6) Weiss, S. 592.

den, so ist nur dann Alles in Ordnung, wenn 2 Tim. 4, 11. wo Marcus als in Kleinasien befindlich erscheint, nach dem Kolosser-Briefe geschrieben ist.[1] Um einer solchen Folgerung zu entgehen, sieht sich Otto zu folgenden Behauptungen genöthigt, von denen jede an sich monströs ist. Zuerst soll περὶ οὗ auf Barnabas, nicht auf Marcus zu beziehen sein.[2] Nicht auf Marcus, denn die Stelle 2 Tim. 4, 11 soll nur die persönliche Brauchbarkeit des Marcus zum Missionsdienst bezeichnen können, überdies auch beweisen, dass Marcus seit Apg. 15, 39 nicht mehr in paulinischen Diensten gestanden haben kann.[3] Ja noch mehr. Seit der dort berichteten »Erbitterung« sollen Barnabas und Marcus der Heidenmission ganz entsagt und sich auf die petrinische Seite geschlagen haben. Erst als Beide durch die Leiden des gefangenen Paulus bewogen wurden, einer gemässigtern Auffassung Raum zu geben, sei es denkbar, dass Marcus sich dem Paulus wieder zu Diensten anbietet, und Paulus dies acceptirt.[4] So standen die Verhältnisse zur Zeit vom 2 Tim. 4, 11; dagegen Kol. 4, 10 sogar Barnabas wieder freien Zutritt in paulinischen Kreisen erhält. So phantasievoll alle diese Annahmen sind, so werden sie doch noch überboten von den Mittheilungen, die der Verfasser über Aristarchus zu machen hat, welcher zur Zeit unsers Briefs in Macedonien das Kostgeld für des Paulus Miethwohnung gesammelt und den Demas wieder zur reuigen Rückkehr bewogen hat.[5] Dies Alles nur, weil er in unserm Briefe nicht vorkommt. Wir fragen freilich mit Recht: wo war denn Aristarch, der den Apostel von Cäsarea nach Rom begleitete (Apg. 27, 2) und auch zur Zeit von Kol. 4, 10. Philem. 24 bei ihm sich befindet?[6] Ebenso befremdlich ist daher, dass schon wegen des μόνος 4, 11 Aristarch diesmal nicht bei ihm ist, wie dass der Apostel von allgemeinem Abfall reden und klagen soll (1, 5. 4, 10), wenn doch diese Abwesenheit eine ganz vorübergehende gewesen und Aristarch bald nachher wieder so gut wie vordem sein Leidensgenosse war. Ausdrücklich wird jene Klage 4, 10 auf Demas bezogen, welcher den Apostel preisgegeben und Thessalonich aufgesucht habe. Dass nun Kol. 4, 14 dieser Demas die einzige Person ist, die ohne auszeichnende Anmerkung genannt wird, deutet ihm Otto dahin, dass ihm Paulus jene frühere Desertion noch nicht vergessen habe.[7] Aber Philem. 24 erscheint dafür der Sünder inmitten der Gerechten ohne irgend ein Brandmal im Sinne Otto's. Mindestens spricht es nicht für die Priorität von 2 Tim. 4, 10. wenn Demas Kol. 4, 14. Philem. 24

1) Bahnsen, S. 113. 2) S. 261. 3) S. 259.
4) S. 257. 260. 5) S. 265 f. 6) Wieseler, S. 425.
7) S. 265.

überhaupt bei Paulus ist. Unverträglich ist mit der in Rede stehenden Stellung unseres Briefes vor den Gefangenschaftsbriefen die fernere Thatsache, dass derselbe Tychicus, welcher 4, 12 schon nach Ephesus geschickt war, dann noch die Briefe an die Epheser (6, 21) und Kolosser (4, 7) überbringen soll. Endlich kann die »Verantwortung« 4, 16 wenigstens nicht vor den Epheser- und Kolosserbriefen stattgehabt haben, da ihrer erst Phil. 1, 7 Erwähnung geschieht. Hauptsache aber bleibt, dass der Apostel in dem Briefe an Philemon (Vs. 22) noch den besten Hoffnungen auf Freiheit Raum gibt, während sich 2 Tim. 4, 6—8 seine Lage so weit verschlimmert hat, dass er den Tod unmittelbar bevorstehen sieht. »Diese Argumentation — bemerkt Otto[1]) — ist allerdings sehr scheinbar und wäre wirklich unwiderleglich, wenn die Voraussetzung, dass der Apostel 2 Tim. 4, 6—8 Todesahnungen ausgesprochen hätte, in Wahrheit beruhte.« Dass sie aber in Wahrheit beruht, geht aus einer unbefangenen, bereits dem Eusebius (KG. II, 12, 5) erschwinglich gewesenen, Betrachtung dieser Stelle von selbst hervor. Mögen daher auch alle Gefangenschaftsbriefe in Rom verfasst sein, unser Brief kann jedenfalls keinen Anspruch auf zeitliche Priorität machen. Paulus ist vielmehr, als er ihn schreibt, bereits lange in Rom gewesen und hat daselbst schon Vieles erlebt.[2])

Neuerdings will man nun freilich die Epheser- und Kolosserbriefe, zwischen welche nur Hug's völlig geschichtsloses Verfahren unsern Brief mitten hineinstellen konnte[3]), vielfach nicht mehr von Rom, sondern von Cäsarea aus datiren. Schon damit ist zugegeben, dass unser Brief später geschrieben sein muss als jene. Damit verschwindet dann die bezüglich des Tychicus erhobene Schwierigkeit wenigstens insofern, als 4, 12 auf Eph. 6, 21. 22. Kol. 4, 7. 8 zurückblickt, wie 4, 10. 11 auf Kol. 4, 10. 14. Philem. 23. 24. Stehen bleibt sie dagegen in einer anderen Richtung: sofern nämlich Timotheus Mitverfasser der Briefe an die Kolosser und an Philemon ist, folglich von der Sendung des Tychicus nicht erst in Kenntniss gesetzt zu werden brauchte. Sollte unser Brief aber nicht blos nach den Epheser- und Kolosserbriefen[4]), sondern auch erst nach dem Philipperbriefe entstanden sein[5]), so würde er sich diesem Documente allerdings hinsichtlich des sich steigernden Ernstes in der Lage des Gefangenen

1) S. 213 f. 2) Bahnsen, S. 164. 3) S. 415.

4) So Reuss, S. 118 f.

5) So fast alle Aelteren (vgl. Matthies, S. 574. Credner, S. 437). Neuerdings noch Hemsen. Kling, Wiesinger, Wieseler: Chronol S. 429. 461 f. Real-Encykl. S. 336 f.

und auch sonst noch (Vgl. VII. 3, 2) bequem anreihen. Sofort aber ergeben sich auch hier neue Schwierigkeiten. Nirgends erinnert dieser Gefangene seinen Schüler daran, wie er ja schon einmal bei ihm gewesen ist und seine Fesseln getheilt hat, wie er dann aber vor noch nicht gar langer Zeit von ihm gegangen ist. Denn kurz vorher wurde ja noch der Philipperbrief in Gemeinschaft mit Timotheus geschrieben (Phil. 1, 1), ja in demselben Briefe (1, 7) jene »Verantwortung« erwähnt, von welcher Timotheus in unserem Briefe 4, 16 auf eine Weise benachrichtigt wird, die vielmehr voraussetzt, dass derselbe noch nichts davon wusste und dass sie während seiner Abwesenheit von Rom eingetreten ist. Letzteres aber steht auch wieder im Widerspruche mit Phil. 2, 19—23, wonach Timotheus den Apostel erst dann verlassen soll, wenn dieser über den Verlauf seines Prozesses Sicherheit erlangt hat. Und wenig entspräche es dem Auftrage Phil. 2, 19—24, wenn Timotheus sofort Philippi verlassen und sich dauernder Weise in Kleinasien niedergelassen hätte.

Allerdings verbindet den zweiten Timotheusbrief Mancherlei gerade mit dem Philipperbriefe. Der bekannte schwankende Charakter desselben hinsichtlich der letzten Aussichten des Apostels in die Zukunft (Märtyrerfreudigkeit 2, 17. 3, 10 f. und Lebenshoffnungen 1, 19. 25 f. 2, 19 f. 24. Beides 1, 12 f. 20 f. kehrt in unserem Briefe insofern wieder, als mit dem deutlichst ausgesprochenen Bewusstsein, unmittelbar vor dem Ende zu stehen und der Krone entgegenzusehen (4, 6—8), eine gleich darauf erfolgende Aeusserung contrastirt, wonach das Schlimmste vielmehr vorüber und Hoffnung wieder erlaubt scheint (4, 17. 18).[1] Hierin allein findet eine Hypothese einigen Anhalt, wonach unser Brief zwar nach den drei übrigen Gefangenschaftsbriefen, aber doch noch vor dem Philipperbrief geschrieben wäre.[2] Gewiss würden damit manche Schwierigkeiten wegfallen, welche gegen Otto's Versuch geltend gemacht wurden. Aber die Worte, welche Hoffnung auf Errettung ausdrücken sollen, verlangen eine andere Auslegung (s. unten zu 2 Tim. 4, 18), während in den Todesklängen früherer Briefe keiner an Entschiedenheit des Tones der Absage an das Leben 2 Tim. 4, 6—8 gleichkommt, so dass immerhin dieser, nicht der Brief an die Philipper, als eigentliches »Testament« gelten muss.

Gegen beide Fälle aber und überhaupt gegen die Annahme, dass Paulus unseren Brief in der Apg. 28, 30. 31 erwähnten Gefangen-

---

1) Matthies, S. 576. Otto, S. 214 f. Weiss: Stud. u. Krit. 1861, S. 590 f. Pfleiderer: Protestanten-Bibel, S. 833.

2. Reuss: Geschichte, I, S. 118 f. 127. Epitr. Paul., II, S. 245 f.

schaft geschrieben habe, sprechen noch Gründe, die selbst dann, wenn jene vier, aus der Gefangenschaft geschriebenen Briefe sämmtlich unecht sein sollten und zu gar keiner Vergleichung Anlass böten, aufrecht stehen bleiben. Unnatürlich wäre schon dies, dass Paulus erst nach drei oder vier Jahren wieder nach seinem Mantel und seinen Büchern verlangt hätte (4, 13). Auch in Cäsarea war er unterdessen dieser Gegenstände bedürftig gewesen. Allerdings würden wie Troas, so auch die 4, 20 erwähnten Städte Korinth und Milet vortrefflich zu der letzten, im Jahre 59 unternommenen, Rückreise von Korinth nach Jerusalem (vgl. Apg. 20, 6. 13. 16) stimmen[1]), wenn nur der Brief schon zu Cäsarea und nicht erst in Rom geschrieben wäre. Wozu aber hätte — von der Schwierigkeit wegen Trophimus, der den Apostel nach Apg. 21, 29 bis in den Tempel zu Jerusalem begleitet hat, abgesehen — Paulus jetzt, nach mindestens drei Jahren, den Timotheus an jene Vorkommnisse in Korinth, Troas und Milet erinnert, da doch Timotheus selbst nach Apg. 20, 4 mit unter den Gefährten jener Reise sich befunden hat? Es sollte doch unter dieser und so mancher andern Voraussetzung, die wir bereits besprochen haben, irgendein *οἶδας* oder sonst ein Anzeichen, dass an Bekanntes erinnert wird, anzutreffen sein. Ueberdies waren die Umstände 2 Tim. 4, 20 für den Timotheus, falls er sie wirklich nicht gewusst hätte, für jetzt auch ohne alles Interesse. Künstlich genug construirt ein solches Otto: Paulus habe dem Timotheus mit solchen Notizen gar nichts Neues mittheilen, sondern ihm blos seine völlige Isolirung darthun wollen, welche für den Timotheus der kräftigste Antrieb sein musste, schleunigst nach Rom zu kommen.[2])

An sich war es daher allerdings viel natürlicher, die Reisenotizen unsers Briefes, statt auf die Rückreise nach Syrien, vielmehr auf die Reise von Syrien nach dem Abendlande, also überhaupt auf die letzte Wanderung zu beziehen, welche Paulus vor Abfassung unseres Briefes unternommen hatte. Unglücklicher Weise aber stimmt die in unserm Briefe als kürzlich vollbracht vorausgesetzte Reise in keiner Weise mit der Apg. 27, 1 bis 28, 16 beschriebenen, wie sie der römischen Gefangenschaft unmittelbar voranging. Wie hätte auf dieser Reise der Apostel dazu kommen sollen, nach 4, 13 seine Bücher zu Troas und nach 4, 20 den Erast in Korinth, den Trophimus in Milet zurückzulassen? Wieseler müht sich ab, dies zu ermöglichen: »Das Schiff, welches Paulus als Gefangener, um nach Rom gebracht zu werden, in Cäsarea bestieg, ging nach Adramyttium in der Nähe von Troas; mit

1) So z. B. Otto, S. 284f.

2) S. 263f. Vgl. gegen ihn Weiss, S. 595.

diesem fuhr Paulus bis Myra in Lycien; dort bestieg er ein anderes Schiff, das direct nach Italien segelte. Trophimus begleitete den Apostel bis Myra; dort blieb er wegen seiner Krankheit zurück, um mit dem adramyttischen Schiffe weiter bis Milet zu fahren, wo er als an seinem muthmasslichen Wohnorte bleiben wollte.« Nicht also mit *ἐν Μιλήτῳ*, sondern mit *ἀσθενοῦντα* sei *ἀπέλιπον* zu verbinden: »ich liess ihn zurück, um als Kranker in Milet zu verweilen.«[1] Freilich setzt Apg. 27, 2 nur Aristarch und Lucas als Begleiter des Paulus auf seiner Romfahrt voraus.[2] Um die Mittheilung dieses Umstandes zu erklären, wird daher die weitere Annahme gewagt, Aquila und Priscilla hätten auf ihrer Reise von Rom nach Ephesus in Korinth den Trophimus und Erast zu dem gefangenen Apostel nach Rom entboten, und nun gebe dieser die Gründe an, weshalb die Entbotenen doch nicht gekommen wären.[3] Aber zunächst ist, wie unter der eben besprochenen, so auch unter der jetzt in Frage stehenden Voraussetzung schwer einzusehen, weshalb Paulus den Timotheus, der doch selbst als wenigstens nicht allzu weit von Milet sich befindlich gedacht ist, mit solchen Umständen bekannt gemacht haben sollte. Die Behauptung, dass Paulus durch jene Notiz ihn nur habe an die Kränklichkeit des Trophimus erinnern wollen, welche diesen auch jetzt noch verhindere nach Rom zu kommen, hat gegen sich, dass der Nachdruck wohl auf *Τρόφιμον δέ* im Gegensatze zu Erastus, noch sicherer auf *ἐν Μιλήτῳ* im Gegensatze zu *ἐν Κορίνθῳ*, auf keinen Fall aber auf *ἀσθενοῦντα* liegt. Den Erast anlangend, welcher nach Röm. 16, 23 *οἰκονόμος τῆς πόλεως* in Korinth war, glaubt Wieseler, derselbe sei, trotz mehrfacher Aufforderungen, nach Rom zu kommen, aus unbekannten Gründen standhaft in Korinth geblieben. Aber *ἔμεινεν ἐν Κορίνθῳ*, welchem alsbald ein *ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ* folgt, deutet zu sichtlich auf eine Reiseroute des Apostels hin, nicht auf ein Sitzenbleiben an einem Orte, da Erast schon zuvor war, in jenem, auf eine Fahrt des Trophimus von Myra nach Milet in diesem Falle. Ausflüchte sind es ferner, wenn man jenes *ἀπέλιπον* 4, 13. 20 als dritte Person fassen und auf die kleinasiatischen Gemeindegesandten oder anderweitige Reisebegleiter, etwa den Onesiphorus inbegriffen, beziehen wollte, welche auf ihrer Reise nach Rom die Bücher in Troas und den Trophimus in Milet zurückgelassen haben sollten.[4] Von solchen Perso-

1) Chronologie. S. 467f. Aehnlich auch Matthies, S. 588. Vgl. gegen ihn Bleek, S. 563.

2) Lucht: Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie, 1872, S. 388.

3) Real-Encyklopädie, XXI, S. 340f.

4) Wieseler: Encykl. S. 341. Versuchsweise auch Reuss, S. 117. Vgl. dagegen Spitta. S. 588f.

nen hätte doch im Zusammenhang irgendwo erst, sei es auch nur andeutungsweise, die Rede sein müssen, ehe sie plötzlich als Subject auftreten; und da auch Erast in diese Combination aufgenommen wird, hätte es heissen müssen: *Τρόφιμον ἀπέλιπον ἐν Μιλήτῳ ἀσθενοῦντα, Ἔραστος δὲ ἔμεινεν ἐν Κορίνθῳ.*[1]) Von allen diesen Versuchen, den Schriftsteller sagen zu lassen, er habe den Erast und Trophimus erwartet, sie seien aber nicht gekommen[2]), bleibt fast so wenig übrig, als von den noch fadenscheinigeren Combinationen Wieseler's, wonach Paulus den Timotheus mit Nennung der Namen Erast und Trophimus daran habe erinnern wollen, dass er beide, namentlich aber den Trophimus (Apg. 21, 29), als Zeugen gegen seine jüdischen Ankläger zu Rom nöthig habe; und ebenso wenig als 2 Tim. 4, 20 von Prozesszeugen, ist 4, 13 von Urkunden die Rede, welche er zu seiner Vertheidigung bedürfe. Von solcherlei in juristischer Richtung gemachten, Entdeckungen steht lediglich gar nichts im Texte. »Ueberdies aber hat Vs. 20 durchaus nicht die Stellung, die es wahrscheinlich machen könnte, dass derselbe mit Bezug auf das gerichtliche Verfahren geschrieben ist. Hiervon ist Vs. 16 und 17 die Rede gewesen, jene Notizen hätten also, wenn sie in Beziehung dazu ständen, mit diesen Versen in Verbindung gesetzt werden müssen; nun aber sind sie von denselben gänzlich durch die Vs. 19 enthaltene Grussbestellung getrennt. Dagegen knüpfen sie sich unmittelbar an die Aufforderung des Apostels an Timotheus, *πρὸ χειμῶνος* zu ihm zu kommen, an; da ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass Vs. 20 und 21 in ähnlichem Verhältniss zu einander stehen, wie Vs. 9 und 10. Timotheus wusste, dass Demas, Crescens, Titus bei Paulus in Rom gewesen; Paulus meldet ihm nun, dass dieselben ihn verlassen hätten; er vermuthete, dass Erastus und Trophimus den Apostel mit nach Rom begleitet hätten; Paulus meldet ihm nun, dass dies nicht geschehen.«[3])

Unter der gewöhnlichen Voraussetzung, wonach das Ende des Paulus in den Sommer 64 fällt, kann man endlich noch fragen, wie der Apostel, wenn er doch nicht in Folge seines Prozesses, sondern durch die plötzlich eintretende Katastrophe der neronischen Feuersbrunst dem Tode verfiel, in einer Lage sein konnte, wie die hier vorausgesetzte, wo er diesem furchtbarem Schlage mit einer selbst noch zu Pastoralinstructionen Zeit gewährenden Musse und Freiheit entgegensieht. Auch die Ermahnungen zur Eile 4, 9. 21 machen die

1) Lucht, S. 387.
2) Matthies, Hemsen, Kling, Hug, S. 418 f.
3) Huther, S. 24.

Sache nicht besser und passen nicht zu Verhältnissen, die Paulus stündlich das Schlimmste befürchten liessen.[1])

4) Einig sind die im Vorigen zur Besprechung und schliesslichen Verwerfung gekommenen Hypothesen nur in dem apologetischen Streben, die Echtheit der Briefe dadurch zu retten, dass sie innerhalb des bekannten Lebens des Apostels einen Platz dafür ausfindig zu machen suchen. Sobald es sich aber um den speciellen Nachweis dieses Platzes handelt, tritt häuslicher Krieg an die Stelle der Einheit, und am Ende hat immer nur jeder Arbeiter seinem Nebenmann zur Linken das Unnütze von dessen Bemühungen dargethan, während ihm selbst der Nachbar zur Rechten einstweilen den gleichen Dienst leistet. Aber gegen keine einzige dieser Hypothesen lässt sich so Vieles und so Einleuchtendes sagen, wie gegen alle zusammen. Denn es ist doch in der That nicht zu begreifen, weshalb die Apostelgeschichte gerade immer diejenigen Begebenheiten und Umstände im Leben ihres Helden, welche in unseren Briefen vorausgesetzt sind, mit Stillschweigen sollte übergangen haben, während sie die Voraussetzungen zu den Thessalonicher-, Galater-, Korinther- und Römerbriefe mehr oder weniger ausgiebig bietet. Es ist nicht minder unbegreiflich, weshalb auch in den unangefochtenen Briefen des Paulus, ganz besonders in denjenigen an die Korinther, jegliche Erinnerung an unsere Briefe gänzlich fehlt. Das Einzige, was sich unter Umständen aus den Korintherbriefen constatiren lässt, der in der Apostelgeschichte übergangene Besuch in Korinth, muss den Anhaltspunkt für eine ganze Reihe von unter einander sich durchkreuzenden Hypothesen abgeben, welche den Apostel statt ihn westwärts nach Korinth zu bringen, vielmehr nach Nikopolis gen Norden oder nach Kreta gen Süden entführen. Wahrlich Otto's Spott, welchen er über die Anhänger der Theorie von einer zweiten Gefangenschaft ergiesst, »in einem relativ leeren Geschichtsraume, lasse sich ja freilich leichter disponiren, als in einem occupirten«[2]), fällt auf ihn selbst und seine apologetischen Genossen zurück, sofern sie gleichfalls so glücklich waren, in dem Zeitraume des dreijährigen Aufenthalts des Apostels zu Ephesus einen leeren Raum zu finden, welchen sie unter sehr verwunderlichem Stillschweigen der Apostelgeschichte mit den kühnsten Excursionen nach Norden und Süden lustig ausfüllen zu dürfen sich berechtigt glauben. Sie erklären das X der Pastoralbriefe durch das Y des ephesinischen Aufenthalts und bilden sich ein, dass bei einer Rechnung mit lauter Unbekannten ein bestimmter numerischer Werth zu ermitteln sei. Dazu kommt, dass, abgesehen von den Reisedispositionen, auch alle übrigen in unsern Briefen vorausge-

1) Baur: Pastoralbriefe, S. 71. 2) S. 4.

setzten Verhältnisse gleich wenig Anhalt in der Apostelgeschichte oder in den echten Briefen des Paulus haben. Unsere Apologeten sind daher genöthigt, sich nach allerhand besondern Motiven umzusehen, welche den Apostel gerade zu solchen Pastoralinstructionen bestimmt haben. Auch in dieser Beziehung also müssen sie den leeren Raum eines durch das Licht sonstiger Zeugnisse nicht erhellten Zeitraumes erst ausfüllen mit Zügen und Linien, die lediglich unsern Briefen selbst angehören.

Unserem bisherigen Resultate zufolge sind somit alle drei Briefe gleich schwierig. Schon die unzähligen Versuche, die gemacht wurden, um sie innerhalb des bekannten Zeitraums im Leben des Apostels unterzubringen, beweisen das Unhaltbare dieses ganzen Standpunktes. Die Urheber der verschiedenen Hypothesen kritisiren und widerlegen sich gegenseitig; und nirgends im grossen Reiche der Möglichkeiten kann ein windstilles Plätzchen für unsere Briefe gefunden werden.[1])

Um nun weiterzukommen, knüpfen wir an eine Bemerkung an, welche Huther an das gesammte Corps der bisher aufgetretenen apologetischen Ritterschaft richtet: »So undenkbar es ist, dass der erste Brief an den Timotheus und der Brief an Titus fast gleichzeitig mit dem ersten Briefe an die Korinther in der Zeit zwischen der Abfassung des Briefes an die Galater und der des Briefes an die Römer geschrieben ist, ebenso undenkbar ist es, dass der zweite Timotheusbrief zu einer so viel späteren Zeit als jene beiden, mit denen er seinem ganzen Charakter nach so innig zusammenhängt, verfasst worden ist. Denn durch diese Annahme wird Verschiedenartiges zusammengezogen und Gleichartiges auseinander gerissen.«[2]) Es ist mit andern Worten unmöglich, die Briefe einzeln im Lebensraum des Paulus zu verzetteln. Nun will aber der zweite Timotheus-Brief am Ende der Laufbahn des Paulus geschrieben sein, ist daher auf jeden Fall in seine Gefangenschaft zu verlegen. Derselbe zieht aber wegen der grossen Verwandtschaft aller drei Briefe unter sich, welche sie wie einen einzigen Brief gegenüber den andern Briefen erscheinen lässt, die beiden andern nach sich.[3]) Wie die Briefe an die Epheser und Kolosser wegen ihrer Aehnlichkeit zusammenzuordnen sind, so müssen auch die Pastoralbriefe in eine und dieselbe Periode gesetzt werden. Nur so wäre es erklärlich, dass sich dem Apostel ein gewisser Typus für die Benennung und Betrachtung, wie für die ganze Behandlung der in den Briefen besprochenen Gegenstände festgestellt hat. Nur so erklären sich Repetitionen wie 1 Tim. 1, 4. 4, 7. 2 Tim. 2, 23 = Tit. 1, 14. 3, 9,

1) Baur: Paulus, II, S. 115f.
2) S. 28fg. 3) Neander, S. 413.

ferner 1 Tim. 3, 2 = Tit. 1, 7 oder 1 Tim. 4, 1 f. = 2 Tim. 3, 1, endlich 1 Tim 2, 7 = 2 Tim. 1, 11.[1] Und zwar kann diese Periode, wofern die Briefe echt sind, um der übereinstimmenden und von der sonstigen Manier des Apostels abweichenden Diction willen, nur die letzte seines Lebens sein, die in der Apostelgeschichte nicht mehr erwähnt wird.[2] Denn schon die ganze Darstellungsweise der Briefe widerstrebt der Annahme, dass sie in den Zeiten der Römer- und Korintherbriefe und neben diesen entstanden, also stylistisch mit ihnen zu coordiniren wären.[3] Man muss den ersten Timotheusbrief und den Brief an Titus schon um des zweiten Timotheusbriefs willen in eine, hinter der Gefangenschaft, womit die Apostelgeschichte schliesst, liegende, also in eine sonst unbekannte Lebensperiode des Paulus verlegen, mithin auch von jener ersten eine zweite, spätere Gefangenschaft unterscheiden, aus welcher dann der zweite Timotheusbrief datirt.

Viertes Capitel.

Mögliche Stellung der Pastoralbriefe im fraglichen Theil des Lebens des Paulus.

1) Da die Briefe im bekannten Leben des Paulus nicht unterzubringen sind, versetzt man sie, um ihre Echtheit festhalten zu können, als ob dies das Ei des Columbus wäre, einfach in das unbekannte Leben desselben, welches dann, wie wir sahen, um des zweiten Timotheus-Briefes willen die concreteren Züge einer zweiten Gefangenschaft in Rom aufweisen muss.[4] Dass behufs einer an unsern Briefen zu übenden, rettenden That diese Auskunft allein noch übrig bleibe, sah seit Neander[5] die gute Hälfte, wenn nicht die Mehrzahl aller

1) Sabatier, S. 229.

2) Weiss: Theol. des N. T. 2. Aufl. S. 203 f.

3) Renan: St. Paul, S. XXXI.

4) Eine solche statuiren Grotius, Usher, Clericus, Cappellus, Cave, Witse, Mill, Pearson, Paley, Michaelis, Bertholdt, Hänlein, Wegscheider, Köhler, Wurm, Flatt, Schott, Leo, insonderheit Mynster: Theol. Schriften, S. 291 f. Heydenreich: Pastoralbriefe, II, S. 6 f. Bohl: Abfassungszeit der Briefe an Timotheus und Titus, 1829, S. 91 f.

5) Geschichte der Pflanzung und Leitung d. chr. Kirche, S. 407 f.

Apologeten ein[1], namentlich fast alle Katholiken[2] und Lutheraner.[3] Ausser den Spezialschriften von Astro[4] und Ruffet[5] sind hier zu nennen fast alle Commentatoren unserer Briefe[6], Gelehrte wie Bunsen[7], Vermittelungstheologen wie Bleek[8] und Sabatier[9], Gläubige von der Art Johann Peter Lange's[10] und des jüngeren Stirm.[11]

In der That berichtet unter den auf uns gekommenen Schriftstellern zuerst Eusebius von Cäsarea in seiner »Kirchengeschichte« (II, 22, 2) mit aller Bestimmtheit von einer solchen zweiten Gefangenschaft. Allein theils bezeichnet er diese Nachricht selbst ausdrücklich als eine Sage (λόγος ἔχει), theils hebt sich sein Zeugniss dadurch wieder auf, dass er den Apostel in der neronischen Verfolgung sterben lässt. Schon damit ist als reines Missverständniss die auf Euseb und seinen Nachfolger Hieronymus basirte Chronologie der römischen Kirche erwiesen, wonach Paulus — was den Vertheidigern einer zweiten Gefangenschaft freilich recht gelegen käme — erst in der letzten Zeit Nero's gestorben wäre.[12] Dafür liesse sich sonst nur noch jener untergeschobene Briefwechsel anführen, in welchen Seneca seinem Freund Paulus über die Christenverfolgung Nero's berichtet (epist. 12). Dagegen charakterisirt sich das grundlegende Zeugniss sogar im weitern Fortgange (II, 22, 3—6) selbst als wesentlich auf einem Schlusse beruhend, welchen Eusebius in seiner Eigenschaft als Erklärer der Schrift, nicht aber als Geschichtschreiber gemacht hat, und zwar aus dem zweiten Briefe an Timotheus, der ihm nach 4, 6. 16—18 zwei Gefangenschaften zu unterscheiden, folglich nur als in einem zweiten Aufenthalt in Rom entstanden erklärlich schien (s. z. 2 Tim. 4, 16). Die Sache verhält sich also ganz ebenso, wie wenn Hieronymus, der die Nachricht von einer zweiten Gefangenschaft wiederholt, von einer Reise des Paulus nach Spanien erzählt, die Herkunft dieser seiner,

1) Credner, Neudecker, Olshausen, Baumgarten, Kling, Laurent: Neut. Studien, S. 104f.

2) Hug, Mack, Feilmoser, Langen, Döllinger: Christenthum und Kirche, 1860, S. 80.

3) Guericke, Delitzsch, Kahnis, Hofmann: Das N. T. V, 1873, S. 5f. 46. 308. VI, 1874, S. 315f.

4) De altera Pauli captivitate, 1859.

5) St. Paul, sa double captivité etc., 1860.

6) Wiesinger, Oosterzee, Huther. S. 28f.

7) Analecta antenicaena, I, S. 139.

8) Einl., S. 542f. 9) S. 232f.

10) Apost. Zeitalter, II, 1, S. 386f.

11) Jahrbücher für deutsche Theol. 1876, S. 311f.

12) Lipsius: Chronologie der römischen Bischöfe, S. 6f. 164.

Vielen so schätzenswerth erschienenen Nachricht aber alsbald selbst durch eine Berufung auf das Selbstzeugniss des Apostels (ut ipse scribit, nämlich Röm. 15, 24) verräth (De vir. ill. 5. In. Esaj. XI, 14). Ganz und gar nichts will es daher besagen, wenn wir ähnliche Nachrichten auch bei Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Theodoret und Nicephorus finden. Ausserdem steht hier Ueberlieferung der Ueberlieferung gegenüber, und zwar eine spätere einer früheren. Denn Irenäus, Tertullian, Origenes, der Presbyter Cajus, Lactantius, und die Acta sanctorum apostolorum Pauli et Petri berichten zwar von dem in Rom erfolgten Tode des Apostels, aber nicht von einer zweiten Gefangenschaft. Etwas anders steht es allerdings mit einer, bei Eusebius (KG. II. 25, 8 erhaltenen, Notiz des korinthischen Bischofs Dionysius, welcher älter als die oben genannten Zeugen ist und den Apostel nach der gewöhnlichen Erklärung im Verein mit Petrus von Korinth aus nach Italien und Rom zum gemeinsamen Tode reisen lässt. Da nun die in der Apostelgeschichte berichtete Reise nach Rom weder über Korinth ging, noch in Gemeinschaft mit Petrus unternommen wurde, so müsste, wenn die Geschichtlichkeit der Angabe feststünde, Paulus noch einmal befreit worden und wieder nach Korinth gekommen sein. Kann man dagegen schon einwenden, dass die betreffende Stelle nur einen gemeinsamen Aufenthalt in Rom, nicht eine gemeinsame Reise dahin andeute[1], so steht überdies die fragliche Angabe im engsten Zusammenhang mit der offenbar falschen Behauptung, dass Petrus mit Paulus auch Gründer der Gemeinde zu Korinth gewesen sei; sie ist daher nur als ein Stück der sich immer detaillirter ausbildenden Petrussage zu betrachten[2]; und selbst die ältere Stelle des Clemens von Rom läuft, wie sich sofort zeigen wird, auf eine derartige Parallelisirung beider Apostel als Märtyrer hinaus.

Mit Recht behandelt Hilgenfeld[3] den korinthischen Dionysius, dessen Bekanntschaft mit dem, unter dem Namen Clemens gehenden, römischen Gemeindeschreiben feststeht, als den ältesten und besten Exegeten der berühmten Stelle Clem. 5, 6. 7, wonach Paulus »siebenmal Fesseln getragen, Flucht und Steinigung erduldet, ein Prediger geworden ist im Aufgang und Niedergang (ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει) und den herrlichen Ruhm seines Glaubens empfangen hat, nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt und bis ans Ende des Niedergangs gekommen (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών)

1) Wieseler: Chronologie, S. 535. Otto, S. 259.
2) Baur: Paulus, I, S. 256. 262 f. 265 f.
3) Nov test. extra can. rec., I, S. 79.

und ein Märtyrer geworden war vor den Machthabern.[1] Also ist er von der Welt geschieden.« Unter dem τέρμα τῆς δύσεως soll also Spanien, das schon Röm. 15, 24 angekündigte Ziel des Apostels, um so mehr zu verstehen sein, als ja der Schreiber jenes Briefs selbst sich in Rom befunden habe. Denn ein solcher könne diese Stadt unmöglich »Niedergang« (d. h. Abend, Abendland), noch viel weniger »Ende des Niedergangs« nennen, während es nicht an Stellen fehlt, welche die Beziehbarkeit auf Spanien darthun.[2] Somit wäre freilich anzunehmen, dass Paulus aus seiner Gefangenschaft zu Rom befreit worden ist, um jene Röm. 15, 24 ausgesprochene Absicht auszuführen. Dies zu entkräften sollte man zwar nicht den Ausdruck »Ende« auf das Lebensende beziehen; denn wenn dieser letztere Gebrauch auch nachweisbar ist, so kann doch das »Ende des Niedergangs« nur mit der vorangegangenen geographischen Notiz »im Niedergang« correspondiren, also den Occident bedeuten. Wohl aber erinnert Wieseler daran, dass unser Verfasser auch noch jenseits des Oceans κόσμοι kenne (20, 8).[3] Noch weniger als Spanien scheint dann freilich Rom vom geographischen Standpunkte des Clemens aus eine solche Bezeichnung tragen zu können. Dennoch ist für eine solche Bezeichnung zuerst Baur eingetreten.[4] Derselbe erinnert an die offenbar rhetorische und poetische Haltung der ganzen Stelle, dann aber auch daran, dass »das Ende des Niedergangs« nicht die äusserste Grenze des Westens, sondern der Westen selbst ist, insofern er Ende und Ziel der apostolischen Laufbahn des Paulus ist. Diese nämlich hebt, wie der Lauf der Sonne, im Osten an und findet ebenso, wie diese, ihr natürliches Ziel im Westen; der »Niedergang« ist als natürliche Localität des Niedergehens (Untergehens, Heimgehens) auch für den Apostel gedacht,

---

1) Unter den ἡγούμενοι so heissen 32, 2 israelitische Könige, 37, 2, 3, 51, 5, 55, 1, 61, 1 Militär- und Civilspitzen, verstehen Hilgenfeld (Zeitschr. f. wiss. Theologie, 1877, S. 498), Weizsäcker (Jahrb. f. d. Theol. 1876, S. 298), A. Harnack: Patr. apost. I, 1, 2. Aufl. S. 17) Träger der höchsten Staatsgewalt, weniger gut Hofmann (V, S. 7, Machthaber und Obrigkeiten überhaupt, Wieseler (Jahrb. f. d. Theol., 1877, S. 368) das kaiserliche Tribunal, Döllinger (S. 101) die Präfecten, welche während Nero's Abwesenheit im Jahr 67 Rom verwalteten.

2) Citirt werden aus Strabo die Stellen II, 4. III, 1 u. 5, besonders aber II, 1, wo die Säulen des Herakles als πέρατα τῆς οἰκουμένης πρὸς δύσει erscheinen; ausserdem verlegt Philostratus Gades κατὰ τὸ τῆς Εὐρώπης τέρμα (Vita Apol. Tyan. 3). Dazu könnte man nicht wenige Stellen Späterer für die gleiche Bestimmtheit des italienischen Horizontes citiren bis herab auf Bojardo, dem Spanien »das Ziel der Welt« ist (Orl. II, 27, 53).

3) Jahrbücher für deutsche Theol. 1877, S. 370.

4) Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1831, IV, S. 149f. 1838, S. 46f. Pastoralbriefe, S. 62f. Paulus, S. 231. 2. Aufl. I, S. 263f. II, S. 225 f.

welche selbe Vorstellung nach Baur auch in dem eingelegten Stücke Röm. 15, 19. 23. 24 anzutreffen ist, insofern hiernach der Apostel der Völker nur dann seinen Wirkungskreis in richtiger Weise durchlaufen hat, wenn derselbe nicht blos den Orient, sondern auch den Occident umfasst.[1] Wir haben es mithin einfach mit einer rhetorischen Amplification von Apg. 13, 47 (ἕως ἐθνῶν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς) zu thun; und aus letzterer Stelle könnte mit demselben Rechte eine spanische Reise herausgelesen werden, wie aus unserer. Das beiden zu Grunde liegende Bild begegnet übrigens auch im zweiten Capitel des Briefs des Ignatius an die Römer, wo Gott gepriesen wird, dass er den syrischen Bischof habe εἰς δύσιν ἀπὸ ἀνατολῆς kommen lassen. Denn »es ist schön aus der Welt hinaus zu Gott unterzugehen (τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν), um in ihm wieder aufzugehen.« Ein zweifelloserer Anklang an unsere Stelle findet sich im Eingange des den Clementinen vorangehenden Briefs von Clemens an Jacobus, wo Rom als das Endziel der Wirksamkeit des Petrus τῆς δύσεως τὸ σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος heisst. Auch spätere Kenner unseres Briefes unter den Vätern haben daraus keine Reise nach Spanien herausgelesen.[2] Wir brauchen also nicht einmal mit Hilgenfeld[3] und Wieseler[4] an den Sprachgebrauch zu erinnern, wonach τέρμα die Meta der Arena bedeutet, so dass Jerusalem als die östliche, Rom als die westliche Meta erscheine. Nimmt man vielmehr den Ausdruck »Ende des Niedergangs« nur in seiner einfachsten geographischen Bedeutung, so redet ja der römische Gemeindebrief nicht von seinem, sondern vom Standpunkte des Paulus aus, in dessen örtliche Verhältnisse er sich versetzt. Die Darstellung bemisst ihre Ortsbestimmungen nach dem Umkreise der paulinischen Wirksamkeit, und so gefasst wird die Bezeichnung Roms als äusserster Westen keine gewagtere Uebertreibung sein, als die in derselben Stelle vorgetragene Behauptung, dass Paulus »die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt habe.« Ausserdem hat Meyer, der die Stelle so fasst[5], noch aufmerksam darauf gemacht, dass von einer spanischen Wirksamkeit des Apostels sich trotz der ent-

1) Paulus, I, S. 243f. Nach Schrader, Paulus, I, S. 227f. hiesse Rom das »Ende des Niedergangs« als Scheidegrenze zwischen Orient und Occident, nach Matthies (Pastoralbriefe S. 186) als Ziel und Centrum auch des Orients.

2) A. Harnack, S. 17. Wieseler, S. 371.

3) Einleitung, S. 349.

4) Jahrbücher für deutsche Theol. 1877, S. 370–372f. Er bezieht sich auf die Bilder des Wettlaufs und Kampfes ἀθλητοί, ἀθλεῖν, βραβεῖον, κλέος im fünften, auf δρόμος und γέρας im sechsten Capitel. Dagegen A. Harnack, S. 16: Paulus sei vielmehr als Herold gedacht.

5) Römerbrief, 5. Ausg., S. 16.

gegenstehenden Behauptung katholischer Theologen[1] in der ganzen beglaubigten Geschichte ausser den auf Röm. 15, 24 auferbauten Schlüssen keine Spur[2], keinerlei Andenken an irgendwelche apostolische Gemeinde mehr findet[3]; und doch müsste der Stelle des Clemensbriefes zufolge, wofern sie auf Spanien zu beziehen wäre, der Apostel eben dort »Zeuge vor den Machthabern« geworden, ja er müsste wohl auch dort gestorben sein, weil *οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου* alles Frühere zusammenfasst[4] und der Apostel am natürlichsten als ebenda gestorben vorgestellt wird, wo er auch sein Zeugniss abgelegt hat.[5] Wird einem solchen Schlusse entgegengehalten, dass auch *διδάξας. ἐλθών. μαρτυρήσας* ebenso genau unter sich zusammenhängen und doch keine örtliche Gleichheit bedingen[6], so scheinen uns diese nachträglich angehängten Participien vielmehr auf gleicher Linie mit den vier dem *ἔλαβεν* vorausgegangenen zu stehen. Mit letzterer Bemerkung stimmt die Auffassung des *μαρτυρήσας* in der älteren Bedeutung von der Bezeugung des Glaubens[7], während jetzt die Meisten eine directe Andeutung des Märtyrertodes darin finden, sofern dem sowohl von Paulus als von Petrus ausgesagten *μαρτυρήσας* die allgemeine Bemerkung vorangeschickt wird, dass *οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στύλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἤθλησαν* Clem. 5, 2).[8]

Von derartigen Divergenzen im Einzelnen abgesehen, legen im Ganzen wie Baur aus Schenkel[9], Schrader[10], Matthies[11], De

---

1) Pius Bonifacius Gams: Kirchengeschichte von Spanien, I, 1862, S. 40 f. F. Werner: Oesterreichische Vierteljahrschrift für kathol. Theologie. 1863, S. 321 f., 1864. S. 1 f. Sepp: Geschichte der Apostel, 2. Aufl. S. 314. Verlorene Liebesmühe! Denn schon Gelasius I hat als unfehlbarer Papst erklärt, Paulus sei nicht dazu gekommen, sein Röm. 15, 24 gegebenes Versprechen einzulösen. Vgl. Baronius, ad ann. 61.

2) Chrysostomus will zu Röm. 10, 18. Matth. 24, 14 sogar wissen, Paulus sei bereits vor Abfassung des Römerbriefs in Spanien gewesen. Dass Hieronymus keinerlei Kunde von einer spanischen Reise gehabt haben kann, erhellt deutlich aus seiner Schrift gegen Helvidius (Opp. ed. Mart. IV, 2, S. 131. ed. Vall. II, S. 207.

3) Wieseler, S. 371.

4) Gegen Hofmann's falsche Beziehung des *οὕτως* (V, S. 8) vgl. Hilgenfeld (Einl. S. 349) und A. Harnack (S. 17).

5) Lipsius: De Clementis ad Corinthios epistola priore, S. 129.

6) A. Harnack, S. 16.

7) So noch Neander, S. 406. Wieseler: Chronologie, S. 528. Hofmann, V, S. 7. Reuss, I, 132. Epitr. Paul. II, S. 318.

8) Vgl. dagegen Lipsius: Chronologie der röm. Bisch., S. 166.

9) Stud. und Krit. 1841, S. 74. Das Christusbild der Apostel, S. 93.

10) der Apostel Paulus, I, S. 227 f. 234 f.

11) S. 186.

Wette[1]), Reuss[2]), Hilgenfeld[3]), Niedner[4]), Lipsius[5]), Meyer[6]), Wieseler[7]), Otto[8]), Overbeck[9]), Mangold[10]), Seyerlen[11]), Donaldson[12]), Bryennios[13]), Aubé.[14])

Uebrigens beruht die ganze Stellung, welche die Apologeten zu dem Inhalte von Clem. 1 Kor. 5, 7—9 nehmen, auf dem *πρῶτον ψεῦδος*, als liesse sich eine spätere Wirksamkeit des Apostels im Orient, worauf allein die Pastoralbriefe, wenn sie echt sein sollten, hinweisen würden, darthun aus einer Stelle, welche höchstens einer solchen Wirksamkeit im Occident, ja im äussersten Occident, gedenkt. Als ernsthafte und uninteressirte Vertheidiger eines spanischen Aufenthaltes und in Folge dessen einer zweiten Gefangenschaft können daher nur die Wenigen gelten, welche zugleich die Pastoralbriefe entweder in eine frühere Zeit des Apostels verlegen oder aber als unecht behandeln, also Hug[15]), Credner[16]), Winer[17]), Ewald[18]), A. Harnack[19]) und Renan, welcher annimmt, dass Paulus schon 63 freigegeben wurde, nach Spanien (nicht nach dem Oriente) ging und daselbst möglicher Weise verdorben und gestorben sei — eine Tradition, welche freilich von Seiten der Kirche um so mehr Ungunst erfahren habe, als sie dem petropaulinischen Märtyrerthum Schwierigkeiten bereitete.[20]) Die Bemühungen F. Spitta's, aus den Pastoralbriefen selbst eine vorangegangene Reise nach Spanien herauszulesen[21]), beruhen lediglich auf einer überspannten Exegese von 1 Tim. 4, 17.

---

1) Einl., 6. Aufl., S. 267 f.
2) 5. Aufl., I, S. 132. Epitres Paul. II, S. 317 f.
3) N. T. extra can. receptum, I, S. 79. Einl., S. 348 f.
4) Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2. Aufl. S. 114 f.
5) De Clementis epistola, S. 129.
6) Römerbrief, S. 15 f.
7) Chronologie des apost. Zeitalters, S. 521 f Jahrb. f. deutsche Theol., 1877, S. 367 f.
8) Die geschichtlichen Verhältnisse, S. 166 f.
9) De Wette's Kurze Erklärung der Apostelgeschichte, S. 345 f. 482 f.
10) Römerbrief, S. 158. Bei Bleek, S. 546.
11) Christengemeinde in Rom, S. 60.
12) The Apostolical Fathers, 1874, S. 172.
13) *Κλήμεντος ἐπιστ.*, S. 14. 14) Hist. des persécut., S. 61 f.
15) Einleitung, II, S. 330 f. 415.
16) Einl., S. 317 f. Geschichte des Kanon, S. 52 f.
17) Realwörterbuch, 3. Aufl. II, S. 220.
18) Apostol. Zeitalter (Geschichte des Volkes Israel, VI), 3. Ausg. 1868, S. 620.
19) Patr. ap., I, 1. S. 16. Zeitschrift für Kirchengeschichte, II, S. 65.
20) L'Antechrist, 1873, S. 104. 200.
21) Studien und Kritiken, 1878, S. 588. 601. 606 f.

Sollte übrigens der Verfasser des römischen Gemeindeschreibens wirklich an Spanien gedacht haben, so würde eben auch hiefür an Röm. 15, 24 zu erinnern und anzunehmen sein, dass zur Zeit der Abfassung jenes Briefes die Sage von einem spanischen Aufenthalte des Apostels bereits in Rom cursirte[1]), wie dieselbe ja auch nicht blos durch den Anonymus Vercellensis, sondern viel früher durch das Kanonfragment Muratori's bezeugt ist.[2]) Denn wenn dasselbe in den Zeilen 38 und 39 besagt, Lucas habe das Leiden des Petrus und die Reise des Paulus von Rom nach Spanien in der Apostelgeschichte nicht mehr erzählt, weil er darin nur das in seiner Gegenwart Vorgefallene zu berichten sich vorgenommen[3]), so geht daraus nur hervor, dass jene Reise zur Zeit des Fragmentisten, also um 180—190, bereits ein Gegenstand der römischen Tradition war, was zu einer Zeit, wo schon die Ausbildung der Petrussage das gänzliche Verschwundensein aller echten Erinnerungen beweist, begreiflich genug, wenngleich an sich nur exegetischer Schluss aus Röm. 15, 24 ist.[4])

Endlich steht der ganzen Annahme die Apostelgeschichte entgegen, die keinen Gedanken an eine zweite Gefangenschaft aufkommen lässt, insofern 20, 25 Paulus zu den Aeltesten von Ephesus spricht: »Siehe, ich weiss, dass ihr mein Angesicht nicht mehr sehen werdet, Alle, bei welchen ich durchzog, predigend vom Reiche.« Es ist richtig, dass der Apostel später Augenblicke hatte, wo die entgegengesetzte Erwartung vorherrschte, vgl. Phil. 2, 24. Philem. 22. Schon deshalb liegt es nahe anzunehmen, dass jene Worte bestimmter gefasst sind, als sie ursprünglich lauteten. Dann aber konnte der solchergestalt nach dem Erfolg seine Worte bildende Autor ad Theophilum nichts von einer spätern Rückkehr des wieder befreiten Paulus in den Orient wissen.[5]) Für den Fall aber, dass er darum gewusst hat, bleibt die feierliche Ausmalung jener ganzen Abschiedsscene, ja die

---

1) Hitzig: Joh. Marcus, S. 165. Hausrath: Bibel-Lexikon, IV, S. 441 f.

2) Gegen Hinsch (Zeitschr. für wiss. Theol., 1873, S. 72) und Hoekstra (Theol. Tijd. 1875, S. 435 f.), welche schon in Phil. 1, 25—27. 2, 17 24 die erste Spur der Sage von einer zweiten Gefangenschaft finden wollen, vgl. Holsten: Jahrb. f. prot. Theol. 1876, S. 342. 356 f. 360. 364 f.

3) Hesse: Das Muratorische Fragment, S. 136 f. Vgl. auch Laurent: Neutest. Studien, S. 110. Hilgenfeld: Einl. S. 103.

4) Hilgenfeld: Einl. S. 350. Wieseler, S. 371.

5) Dies der eigentliche Grund, weshalb Hofmann den Paulus weder auf der Reise von Kreta nach Macedonien, noch auf der von Macedonien über Troas und Milet Ephesus berühren lässt (V, S. 67 216. 308. 317 fg.) — jenes trotz 1 Tim. 1, 3, dieses trotz 1 Tim. 3, 14. 4, 13. Aber letztere Stellen hat Paulus doch nach Hofmann jedenfalls geschrieben, folglich als er sie schrieb an seine eigene Weissagung Apg. 20, 25 nicht mehr geglaubt.

20, 38 angelegentlich wiederholte Aussage, »sie würden sein Angesicht nicht mehr sehen«, welches Wort den grössten Eindruck gemacht habe, ein Räthsel. »Wozu eine so absichtliche Ausmalung dieser feierlichen Abschiedsworte, wenn gleichwohl dieser Abschied nicht wirklich war, wofür ihn jeder Leser halten muss, ein Abschied auf immer?«.[1])

Es bleibt also dabei, dass nach der weitaus wahrscheinlichsten Berechnung die Ankunft des Paulus in Rom in den Frühling des Jahres 62 fällt, sodass der Bericht der Apostelgeschichte gerade bis in die Zeit des Jahres 64 führen würde, wo nach Tacitus (Ann. XV, 44) die neronische Verfolgung ausbrach. Dieser ist der Apostel, wenn er nach gefangen war, schwerlich entgangen. Aber auch, wenn die Chronologen recht hätten, welche die Zeit der Ankunft des Festus in Palästina um ein Jahr weiter hinaufrücken, so gewinnt man keinen geeigneten Zeitraum für alle die nöthig werdenden neuen Reiseunternehmungen des Apostels nach Osten und Westen[2]), und man ist genöthigt, ihn mit Neander[3]), Ewald[4]), Laurent[5]), Bleek[6]) und Hofmann[7]) vor der grossen Verfolgung befreit und erst nach derselben wieder gefangen werden zu lassen, wofür man dann geltend macht, dass der Terrorismus des Jahres 64 schwerlich so viel auf das römische Bürgerrecht gegeben hätte, um den Apostel blos mit dem Schwerte und nicht am Pfahle umkommen zu lassen.[8]) Dieselbe Instanz macht aber auch Wieseler geltend zu Gunsten seiner Theorie, wonach der Prozess des Paulus bis in den Herbst 63, wo 2 Tim. 4, 22 geschrieben wurde[9]), gereicht und die Enthauptung des Apostels noch vor Juli 64 kraft richterlichen Urtheils stattgehabt hätte.[10]) Aber die ganze Sage von der Enthauptung gehört mit zu den exegetischen Schlüssen, die lediglich auf Angaben der Apostelgeschichte vom römischen Bürgerrechte gebaut sind. Ueber die letzten Lebensspuren des Paulus kann man daher nur mit Hausrath sagen, dass sie sich auf dem Leichenfelde vom Jahre 64 verlieren. »Wenn ihn nicht ein gütiges Geschick unter den Trümmern der brennenden Stadt zuvor begrub, so haben wir ihn um so sicherer unter den Opfern des Circus oder in den Gärten Nero's zu suchen, denn dass der Gefangene des Tigellinus sich dem allgemeinen Christenschicksale entzogen habe, ist durchaus unglaublich«.[11])

1) Baur: Pastoralbriefe, S. 94. 2) Gegen Huther, S. 36 f.
3) S. 410. 423. 4) Apostolisches Zeitalter, S. 620 f.
5) S. 110 fg. 6) S. 564.
7) S. 315 f. 8) Neander, S. 411.
9) Encykl. S. 337. 10) Jahrb. 1877, S. 368. 372.
11) Der Apostel Paulus, 2. Aufl. S. 498.

Weitaus das Natürlichste bleibt die schon in des Abdias Geschichte der Apostel (2, 6 f.) vertretene Ansicht, wonach die in der Apostelgeschichte erwähnte Gefangenschaft mit der Hinrichtung des Apostels, etwa in dessen funfzigstem bis sechzigstem Lebensjahr, schloss. Das räthselhafte Schweigen, womit Lucas abbricht, erklärt sich dann daraus, dass am Schlusse jener beiden Jahre der hinlänglich bekannte neronische Schrecken eintrat[1], während Stellen wie 20, 24. 25. 38. 23, 11 zeigen, dass der Verfasser sich bewusst ist, mit dem Gang des Paulus nach Jerusalem und nach Rom zugleich den Gang zum Tode zu schildern.[2] Dabei sollte man um so mehr stehen bleiben, als man sich auf dem andern Wege, d. h. wenn man eine zweite Gefangenschaft annimmt, sogleich in ein Labyrinth der willkürlichsten Combinationen verliert. »Wie viele falsche Consequenzen hängen an dieser Einen Voraussetzung, wie viel Unnatürliches wird auf Einen Punkt zusammengedrängt, mit welchem Netz eines künstlichen Hypothesenspiels der einfach ernste Boden der grossen Katastrophe umsponnen! Der unter solchen Umständen wenigstens, in welchen das mündliche Wort von selbst an die Stelle des schriftlichen trat, gewiss nicht sehr brieflustige Apostel muss Briefe über Briefe schreiben; kaum freigelassen, die weite Länderstrecke von dem fernsten Grenzland des Westens bis zur Küste Vorderasiens, bis Ephesus und Troas, und von da wieder zurück in verschiedenen Richtungen durchschneiden; er muss ältere Gemeinden besuchen, neue stiften, Häretiker bestreiten, Pastoralinstructionen erlassen, für alle Bedürfnisse der Kirche in der Gegenwart und Zukunft sorgen: alles dies in der kurzen Zeit weniger Jahre; und um die ganze christliche Welt in Bewegung zu setzen, muss der Apostel Petrus im fernen Morgenlande, im rechten Moment, zur Reise ins Abendland sich entschliessen, damit beide Apostel in gemeinsamer Wanderschaft zum gemeinsamen Märtyrertod zu den Thoren der ewigen Stadt einziehen können«.[3])

2) Wo man sich den schwer wiegenden Gründen, welche gegen das ganze Unternehmen sprechen, nicht ergeben will, sieht man sich zunächst vor die Aufgabe gestellt, das spätere Leben des Apostels zu gestalten. Man entwirft davon etwa folgendes Bild:

Er war zwei Jahre lang in Rom gefangen, wurde, weil die Anklage wegen Unruhestiftung in Jerusalem sich als ungegründet erwies, befreit und ging entweder, wie Mynster[4]), Guerike[5]), Bleek[6]) wollen,

1) Zeller: Vorträge und Abhandlungen, 2. Samml. S. 241 f.
2) Keim: Aus dem Urchristenthum, S. 51.
3) Baur: Pastoralbriefe, S. 144.
4) Kleine theologische Schriften, S. 234.
5) S. 124. 6) Einleitung, S. 547. 563 f. 569.

zuerst nach Spanien, dann in den Orient, oder, wie Neander[1]) und Hofmann[2]) meinen, zuerst nach Kleinasien, Kreta, Macedonien, Achaja, dann nach Spanien. Ueber beide Routen bestehen insofern noch weitere Differenzen, als Münter keine Schwierigkeit darin findet, die spanische Reise sogar bis nach Britannien auszudehnen[3]), während andererseits Hofmann die orientalische Reise erst in Antiochia ihr äusserstes Ziel erreichen lässt.

Letztgenannter Theologe, welcher auf diese Construction am meisten Mühe und Sorgfalt verwendet hat, ist zunächst in der misslichen Lage, zu erklären, warum der apostolische Columbus, anstatt sofort nach seiner Befreiung im Sommer 63 kühnen Entschlusses gen Westen und immer nur gen Westen zu segeln, zunächst vielmehr die entgegengesetzte Richtung einschlägt. Aber dies war eine »Besuchsreise«, welche er ja schon damals im Sinne hatte, als er sich bei Philemon, bei den Philippern und endlich bei den Antiochenern (Hebr. 13, 23!) ansagte.[4]) Auffällig bleibt freilich, dass Paulus in den betreffenden Briefen weder seiner projectirten Reise nach Spanien, noch überhaupt seines Vorhabens, sie blos ἐν παρόδῳ (1 Kor. 16, 4) noch einmal zu sehen, Erwähnung thut. Aber die Willkür beginnt erst recht, wenn wir es nun versuchen, diese neue Orientfahrt auf der paulinischen Reisekarte nachzuzeichnen. Während er nach Oosterzee[5]) zuerst nach Ephesus, nach Huther[6]) und Laurent[7]) zuerst nach Kreta geht, lässt ihn Hofmann, von Timotheus im Stiche gelassen, nach Antiochien reisen und von da in Begleitung des Titus über Kreta direct nach Macedonien, von wo er den Titus, der auch sein Reisebegleiter nach Spanien werden soll, durch die auf der Durchreise nach Alexandria daselbst einkehrenden Brüder Zenas und Apelles zu sich bestellt und dem Timotheus Weisung ertheilt, in Ephesus zu bleiben.[8]) Gleichwohl muss nun Paulus seine Absicht plötzlich wieder geändert und den energisch gefassten Entschluss, den Ort seines Wirkens in das fernste Abendland zu verlegen, ziemlich vergessen haben. Denn ohne Rücksicht auf den Tit. 3, 12 nach Nikopolis bestellten Titus kündigt er 1 Tim. 3, 14. 4, 13 dem Timotheus seine bevorstehende Ankunft in Ephesus an. Und nicht minder muss er vergessen haben, dass er seine Wirksamkeit im Osten abgeschlossen hat und nur noch einen prüfenden Ueberblick auf den Schauplatz seines bisherigen Wirkens

1) S. 412. 419.
2) V, S. 17. VI, S. 3. 50 f. 60 f. Vgl. dagegen Hilgenfeld: Einl., S. 757.
3) Stud. und Krit., 1833, S. 55 f.
4) VI, S. 3. 48. 5) S. 121. 6) S. 37.
7) Neutest. Studien, S. 110 f. 8) S. 47 f. 51 f. 67. 216. 307.

werfen will, wenn doch Timotheus die Stelle des Apostels nur zeitweilig vertreten soll[1] bis zu dessen Ankunft nämlich, nach welcher Paulus ihn in den 4, 13 genannten Stücken »ablösen«[2], d. h. seine eigene Wirksamkeit im eigenen Namen wieder beginnen würde. Was ihn gleichwohl bestimmt, den im ersten Timotheusbriefe angekündigten Besuch in Ephesus aufzugeben, will Hofmann in nichts Geringerem vermuthen als in dem Christenmorde Nero's, die Nachricht hievon habe ihn bewogen, schleunigst nach Rom zu eilen und somit recht eigentlich in den geöffneten Rachen des Löwen zu stürzen.[3] Denn dass die Verfolgung bis zu seiner Ankunft dort beendigt sein werde, konnte er schwerlich so gewiss vorher wissen, als unser Erklärer hinterher es zu wissen meint. Und nun endlich — per varios casus, per tot discrimina rerum — führt er seine seit sieben Jahren geplante, durch Gefangenschaft und »Besuchsreisen« im Orient stets wieder »aufgeschobene« Occidentreise aus, und erfüllt sich der Spruch, dass aufgeschoben nicht aufgehoben ist.

Im Gegensatze zu der hier gegebenen Construction lässt die gewöhnliche Annahme die Stellen 1 Tim. 1, 3. 3, 14. 4, 13 zu Rechte und den Apostel bei Gelegenheit der Reise nach Kreta und Macedonien auch nach Ephesus kommen. Bald aber musste er die Stadt räumen, liess daher den Timotheus daselbst zurück und gab ihm von Macedonien aus schriftliche Anweisungen bezüglich der Führung seines Amtes. Dabei hatte Paulus jedenfalls entschieden die Absicht bald wieder nach Ephesus zurückzukehren, und nach 2 Tim. 4, 13. 20 könnte dieser Plan auch zur Ausführung gekommen sein.[4] Jedenfalls nämlich hat Paulus, nachdem er um dieselbe Zeit auch in Kreta gewesen war und den Brief an Titus geschrieben hatte[5], damals in Nikopolis überwintert. Dorthin hat er den Titus, welchen er in Kleinasien wieder gefunden und in Kreta zurückgelassen hatte, bestellt. Wahrscheinlich in dessen Begleitung reiste er mit anbrechendem Frühjahr nach Kleinasien, liess Mantel und Bücher in Troas zurück, sah in Ephesus, wenn er überhaupt den Ort berührte, wegen der im zweiten Timotheusbrief vorausgesetzten Situation auf keinen Fall den Timotheus[6], liess den Trophimus krank in Milet zurück und setzte nach Korinth über, wo Erast zurückblieb.

Irgendwo nun aber auf der orientalischen oder auf der occidentalischen Reise, vielleicht auch erst in Spanien, muss er auf's Neue ver-

---

1) S. 149. 213. 2) S. 149. 3) S. 307 f.

4) So mehr oder weniger die Meisten der S. 37 f. genannten Vertreter der Hypothese einer zweiten Gefangenschaft.

5) Neander, S. 416. 6) Gegen Neander, S. 419.

haftet worden sein. Denn im zweiten Brief an den Timotheus bescheidet er diesen zu sich in sein römisches Gefängniss, theilt ihm zur Vorbereitung das Nöthigste über seine Lage mit, erinnert ihn an ihren letzten Abschied und ermahnt ihn zum treuen Aushalten. Auch hier weiss Hofmann das Nähere. Vielleicht aus Spanien ist Paulus nach Rom transportirt worden. Die Anklage, diesmal von Staatswegen auf Störung der öffentlichen Ordnung durch Erregung tumultuarischer Auftritte erhoben, war ernster als seine erste, und deshalb die Haft auch schwerer (2 Tim. 2, 9). Dabei würde wunderlicher Weise die Untersuchung über diese, doch wohl in Spanien verübte, Untergrabung der öffentlichen Ruhe und Sicherheit dadurch in die Länge gezogen worden sein, dass man auf längst vergangene Vorkommnisse, wie die Scenen in Jerusalem, Ephesus und Korinth, zurück griff[1]) und dafür Zeugen aus aller Welt Enden zusammenrief. Von Allem was seiner ersten Haft voran gegangen war, war ja aber Paulus durch die von Hofmann vorausgesetzte Lossprechung längst absolvirt und konnte sich darauf berufen.

Es erhebt sich nun die Frage, ob wir zu einer derartigen Verlängerung und Bereicherung des Lebens des Apostels berechtigt sind, wenn doch allein die Pastoralbriefe zu dieser ganzen Erweiterung Veranlassung geben können. Gar zu deutlich bewegt sich doch eine solche, nur zu Gunsten der vorausgesetzten Echtheit einiger Schriftstücke unternommene, Construction, wie sogar Weiss hervorhebt[2]), in einem sonderbaren Cirkel, sofern unsere Briefe den einzigen Beweis für eine spätere Lebensperiode des Apostels, hinwiederum die Annahme einer solchen die einzige Stütze für den in's Schwanken gerathenen Credit der Briefe bildet; denn nicht minder treffend sagt einer der eifrigsten Vertheidiger unserer Briefe: »Trotz aller Gegenversicherung dürfte die Sache doch so liegen, dass man die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft sehr leicht zu den unerweisbaren Hypothesen zählen und gern auf sich beruhen lassen würde — wenn nicht die Pastoralbriefe wären.«[3])

Wenn wir nun aber an sich keinen Grund haben, eine zweite Gefangenschaft des Apostels zu statuiren, so kann die Rücksicht auf die Pastoralbriefe uns auch nicht anders stimmen. Dadurch, dass dieselben in die beglaubigte Lebensgeschichte des Apostels nicht passen, legen sie nur Zeugniss wider sich selbt ab. Doch geben sie nicht blos auch sonst in Inhalt und Form so viele Blössen, dass man von hier aus nicht argumentiren kann, sondern lassen auch darüber kaum einen Zweifel, dass sie mit der Gefangenschaft, die sie voraussetzen, nur die-

1) S. 308. 2) Theol. des N. T. S. 204. 3) Otto, S. 6.

selbe meinen, die auch in den echten Briefen und in der Apostelgeschichte vorkommt. Denn nirgends wird im ersten Briefe an den Timotheus einer vorausgegangenen Gefangenschaft oder neronischen Verfolgung gedacht, und daran, dass schon einmal eine ähnliche Lage dagewesen, wird Timotheus nirgends im zweiten erinnert, nicht einmal bei der passenden Gelegenheit 3, 11.[1]) Dagegen macht Neander zwar geltend, dass die letzten Erfahrungen das Andenken an jene frühern Gefahren in den Hintergrund gedrängt hätten; auch gehe schon aus 2 Tim. 1, 15 hervor, dass dem Timotheus die damalige Lage des Apostels hinlänglich bekannt gewesen sei, da jene Stelle zwei kleinasiatische Christen namhaft mache, welche kürzlich in Rom gewesen waren, sich aber gefürchtet hatten, den Apostel zu besuchen. Von ihnen habe Timotheus Nachrichten über den Apostel erhalten haben müssen, abgesehen von dem lebendigen Verkehr, der zwischen den Hauptstädten des römischen Reichs und den daselbst befindlichen christlichen Gemeinden bestanden hat.[2]) Natürlich kann man auf einem so dunkeln Gebiete combinatorische Versuche nach allen Richtungen unternehmen. So hilft sich auch Hofmann aus der Verlegenheit mit der Behauptung, der Brief datire aus der späteren Zeit seiner Haft.[3]) Aber der Gefangene, welcher eine Gerichtsverhandlung bereits hinter sich hat und der zweiten sofort entgegensieht, erwartet einen zu raschen Justizgang, als dass von einer früheren und einer späteren Zeit mit merklicher Differenz geredet werden könnte. Zudem wird die Zeit fehlen, welche nothwendig ist, bis die Kunde von der neuen Haft nach Ephesus dringt und den zögernden Timotheus zu der Anfrage veranlasst, ob er kommen solle, bis weiter der Apostel einen solchen Brief erhält und ihn in unserem zweiten Timotheusbriefe beantwortet. Und vielleicht ist auch das Bedenken, ob denn wohl einem »Staatsverbrecher« ein solcher Briefwechsel und solche Einladungen gestattet seien, nicht abzuweisen.

Was aber dieser ganzen Classe von krankhaften Velleitäten und gichtbrüchigen Constructionen ein Ende bereitet, ist die Wahrnehmung der in dem Falle einer zweiten Gefangenschaft sich einstellenden Doppelgängerei, wonach dem Apostel, gerade wie in seiner ersten Gefangenschaft, wieder die freie Predigt und der Besuch von Seiten seiner Freunde unbedingt gestattet worden wäre. Dass Stellen wie 2 Tim. 2, 9. 4, 17 einfach dem Berichte Apg. 28, 31 folgen, ist ohne Zweifel leichter denkbar, als dass die römische Justiz, nachdem soeben eine Christenverfolgung schon stattgehabt, dem Apostel gegenüber

1) Matthies, S. 448. 578.
2) S. 410. 416. 3) S. 309.

so viele Nachsicht und Güte bewiesen habe, um in einer zweiten Gefangenschaft desselben nur das genaue Abbild der ersten folgen zu lassen.[1]) Gegen Hofmann's Behauptung, die zweite Haft sei der ersten viel zu unähnlich gewesen, als dass Anlass zu einer Vergleichung stattgehabt hätte[2]), genügt die Bemerkung, dass das Einzige, was man anzuführen vermag, um einen Unterschied beider Gefangenschaften zu constatiren, in dem Umstande, besteht, dass gegen Kol. 4, 10 Marcus und gegen Phil. 1, 1 auch Timotheus dem Briefsteller ferne sind.[3]) Andererseits erstreckt sich die Doppelgängerei sogar noch weiter, sofern auch die Reiseunternehmungen, die unmittelbar vor dieser zweiten Gefangenschaft statt gehabt, zusammenfallen mit jener Apg. 20, 3f. erzählten Reise des Paulus, wo er ebenfalls von Korinth über Troas nach Milet kommt, und zwar in der Gesellschaft des Trophimus.[4]) Denn dass die im zweiten Timotheusbriefe vorausgesetzte Reise vielmehr umgekehrt von Milet über Korinth nach Nikopolis geführt habe[5]), beruht auf einer Combination, die sich von der geheimen Voraussetzung der Echtheit der Pastoralbriefe und dem Wunsche, eine zweite Gefangenschaft zu erweisen, leiten lässt. Aber gerade an eine solche dachte der Verfasser der Pastoralbriefe gar nicht. Da dieselbe ihm allerdings gute Dienste hätte leisten können, er aber gleichwohl darauf verzichtet, muss er sogar als ein gewichtiger Zeuge gegen jene Hypothese gelten. Ihm schwebte beim zweiten Timotheusbrief die Situation Apg. 28, 30. 31 vor. Beim Titusbrief ging er auf Apg. 27, 7—13, beim ersten Timotheusbrief auf Apg. 20, 1 zurück, wie er auch schon 2 Tim. 4, 13. 20 nur an Apg. 20, 3—5. 15—17 und 2 Tim. 3, 11. an Apg. 13, 50. 14, 5. 6. 19 gedacht hat. Der Briefsteller wusste vom Leben des Apostels nicht mehr als wir, und was er von ihm wusste, verdankte er der Lectüre derselben Quellen, die auch uns zu Gebote stehen, der Apostelgeschichte und den echten Briefen.[6]) »Was die Hirtenbriefe voraussetzen, erinnert bei aller Eigenthümlichkeit immer noch an die bekannte Geschichte des Paulus«.[7]) So werden sie selbst Zeugen gegen jede Hypothese von einer zweiten Gefangenschaft.

3) Die Hypothese von einer zweiten Gefangenschaft, im sieb-

---

1) Baur: Pastoralbriefe, S. 145. 2) S. 317f.
3) Oosterzee, S. 80. 4) Lucht, S. 386.
5) So Spitta, S. 589 f.
6) Höchstens die Berücksichtigung der Verhältnisse Kleinasiens 2 Tim. 1, 15, wonach Paulus von fast allen Asiaten verlassen ist, könnte für Bekanntschaft mit den späteren Geschicken paulinischer Stiftungen sprechen. So Hilgenfeld: Zeitschrift für wissensch. Theol. 1877, S. 491. Vgl. darüber XII, 4.
7) Hilgenfeld: Einleitung, S. 759.

zehnten Jahrhundert erst recht ausgebildet, hat sofort, im Laufe der Zeiten sogar in wachsendem Maasse, Widerspruch gefunden[1], und neben ihren Hauptbestreitern Schenkel[2], Reuss[3], Baur[4] und Zeller[5] finden sich ebenso viele durchaus conservativ gesinnte Theologen[6] wie Anhänger freierer Auffassungen.[7] Doch brauchen gerade die letzteren in der Sache sich nicht eben sehr zu bemühen, da die S. 35 charakterisirten Apologeten für sie die Schlacht schlagen, indem sie ihren sonstigen Gesinnungsgenossen beweisen, dass es ein unbekanntes Leben des Paulus, in welches die Briefe zu flüchten wären, gar nicht giebt. Und wenn wir den Vertretern und Vertheidigern eines solchen auch bereitwilligst alle Voraussetzungen zugeben, also Befreiung, neue Reisen, abermalige Gefangenschaft und Tod erst Jahre lang nach dem neronischen Blutbad: was wird uns dafür für ein Anblick geboten? Das alte Bild: neue Händel! Denn jetzt erst hat ja die Phantasie vollständig freien Spielraum und kann ihre Bilder ganz nach persönlicher Liebhaberei entwerfen. Daher man weder über die Richtung und Folge der Reisen, noch über den Ort der abermaligen Verhaftung des Apostels irgendwie im Reinen ist. Sogar über die Frage wird noch gestritten, ob die zweite Gefangenschaft wirklich erst nach der neronischen Verfolgung eingetreten ist, oder ob sie nicht bereits mit letzterer ihr Ende erreicht. Es ist unerquicklich und unnöthig, weiter in dieses Labyrinth unerweisbarer Hypothesen einzudringen. Auf wie schwachen Füssen muss diese zweite Gefangenschaft doch stehen, wenn ihr eifrigster Vertheidiger das Geständniss ablegt, dass »uns die Veranlassung zu derselben und die Verhältnisse, unter denen sie eintrat, gänzlich unbekannt sind«.[8] Man weiss also nur, dass sie unseren Briefen zu lieb stattgehabt haben müsse.

Die Apologeten thun sich unter einander, wie man sieht, nicht eben die besten Dienste. Solche, die sich, wie Neander und

---

1) Petavius, Lardner, Harenberg, Oldendorp, Spier, Heinrichs, Eichhorn, C. Schmidt, Göschen, Schrader, Hemsen, Schleiermacher, Matthies, Wolf: De altera Pauli captivitate, 1819. 1821.

2) Studien und Kritiken, 1841, S. 53 f.

3) Geschichte, S. 131. Revue de théologie, II, 1851, S. 150 f. Epitres Pauliniennes, II, S. 251. 315 f.

4) Pastoralbriefe, S. 63 f. 71. 93 f. 144 f. Paulus, II, S. 243 f.

5) Vorträge und Abhandlungen, 2. Sammlung, 1877, S. 241 f.

6) Köllner, Niedner, Meyer, Ebrard, Thiersch, Märker, Schaff, Pressensé, Otto, Kolbe, Wieseler: Chronologie des apostol. Zeitalters, S. 521. Jahrb. für deutsche Theol. 1877, S. 367 f.

7) De Wette, Winer, Fritzsche, Schwegler, Volkmar, Hilgenfeld: Einleitung, S. 348 f.

8) Huther, S. 26.

Bleek, Wiesinger und Huther, der Einsicht nicht entziehen, dass die Briefe nach den Andeutungen, welche sie geben, im bekannten Leben des Apostels nicht unterzubringen sind, liefern uns das beste Material, um diejenigen ihrer apologetischen Collegen zu widerlegen, welche, wie Matthies, Wieseler, Otto, die undankbare Mühe auf sich nehmen, die Briefe in den Rahmen der Apostelgeschichte einzufügen. Und nicht minder ausgiebigen Gebrauch konnten wir von dem Arsenal machen, welches die Letzteren in ihrem hartnäckigen Kampfe wider die Ersteren angelegt haben. So bieten uns die Apologeten den Anblick eines unter dem Ruf »echt! echt!« ausziehenden Heeres, welches sich aber sofort in zwei Lager theilt, die über die Grenze, welche einzuhalten wäre, hadern. Den Einen liegt das ganze Leben diesseits der zwei Jahre Apg. 28, 30, den Andern ein gutes Theil des apostolischen Wirkens und zwar dasjenige, worauf es hier vor Allem ankommt, erst jenseits derselben. Die Anhänger der zweiten Gefangenschaft treiben unsere Briefe aus allen Verstecken, in welchen sie die Gegner noch diesseits jenes Bienniums unterzubringen gedenken; dafür entziehen diese jenen den ganzen Boden ihres Jenseits und lassen die darauf erbauten Constructionen in das blaue Nichts verduften. Noch ehe mithin die apologetischen Heerhaufen an den zu bekämpfenden gemeinsamen Feind heran kommen, hat ein verhängnissvolles Geschick sie in Bruderkrieg verwickelt, so dass sie, von arger Wuth entbrannt, sich gegenseitig verzehren müssen.

Fünftes Capitel.

Die künstliche Gestaltung der Situation.

1) Wenn sonach die Apologeten keineswegs blind sind gegen alle die so zahlreich sich erhebenden Schwierigkeiten und sogar aufs trefflichste dieselben klar legen, indem sie sich gegenseitig widerlegen: so stellt sich die Frage, warum sie denn nicht einfach den Irrgarten verlassen und sich auf die von selbst sich darbietende Landstrasse begeben. Sind einmal die Pastoralbriefe dem bekannten Leben des Apostels nicht einzureihen und schwebt eine nebelhafte Fortsetzung desselben gänzlich in der Luft, so folgt daraus mit mathematischer Gewissheit, dass sie überhaupt nicht von Paulus, sondern jedenfalls späteren Ursprungs sind. So gewiss es keinem Einzigen unter den

Apologeten einfallen würde, unsere Briefe als Erzeugnisse des Paulus nachweisen zu wollen, wenn sie sich selbst nicht dafür ausgeben würden, so gewiss ist eben dieses der erste und letzte und einzige Grund, der jene zu der endlosen Sisyphusarbeit verdammt, um jeden Preis, auch um denjenigen aller gesunden und natürlichen Exegese vgl. z. B. zu Tit. 1, 1), ihre paulinische Abkunft retten zu wollen. Aber es ist wahr: alle drei Briefe tragen nun einmal nicht blos den Namen des Apostels Paulus an der Spitze, sondern der Briefsteller gibt sich auch im weiteren Texte zum öfteren als Apostel, Herold des Evangeliums und Lehrer der Heiden zu erkennen; als seinem Leben angehörig führt er eine ganze Reihe von Thatsachen an, welche uns fast alle anderwärtsher als dem Leben des Paulus angehörig bekannt sind. Seine eigene vorausgesetzte Situation ist durchweg diejenige eines missionirenden Apostels, welcher, selbst ohne dauernden Aufenthalt, auf seinen Reisen bald hier bald dort einen Gefährten zurücklässt, bald entsendet, bald zu sich beruft, zuletzt aber einem unausweichlichen Märtyrertod um des Evangeliums willen in Rom mit hohem Glaubensmuthe entgegensieht. Den Briefempfängern gegenüber, welche uns als bewährte Gehülfen des Apostels aus dessen Briefen, einer von ihnen überdies noch aus der Apostelgeschichte bekannt sind, tritt er mit wirklicher apostolischer Autorität auf. Als geistiger Vater mahnt er seine »geliebten und echten Kinder«, aber er kann auch kurz angebunden als Meister befehlen und scheut sich nicht im geringsten, den Timotheus auch den Unterschied wie des Alters so der Autoritätsstellung fühlen zu lassen; und zwar geschieht dies in einer Weise, wie solches von einem so bewährten Gehülfen eben nur als von unbedingt anerkannter und über allen Widerspruch erhabener Seite herkommend hingenommen werden kann (vgl. VI, 3).

Macht uns schon letztere Beobachtung etwas irre an dem Glauben an die unbedingte Echtheit der Briefe, so erinnern wir uns nun weiter des Eindruckes, welchen Schleiermacher von dem ersten Timotheusbriefe gewonnen hatte, als sei darin nirgends ein wirkliches Lebensmoment des Paulus getroffen[1]), als halte sich vielmehr Alles im Unbestimmten und Allgemeinen, erscheine unstät, wie ein Luftgebilde.[2]) Während die unbestritten echten Briefe des Apostels ganz in dem Boden der Zeit wurzeln, darin sie entstanden sind, und nicht den geringsten Zweifel über ihre geschichtliche Stellung zulassen, sind die geschichtlichen Beziehungen der Pastoralbriefe durchaus unsicher und unbestimmt; ja sogar, wo sich etwas von der Art findet, ist es eher dazu angethan uns zweifelhaft zu machen an der Wirklichkeit

1) S. 230 (317). 2) S. 128 (275).

der hieraus sich ergebenden Situation, als dass es dazu diente, das Räthsel, das über den Entstehungsverhältnissen dieser Briefe waltet, zu lösen.

Zwar sind sie mit Grussformeln eingeleitet, die wenigstens zum Theil denen der echten Briefe sehr ähnlich sehen. Um so sicherer aber verräth der Verfasser in der Art, wie er seinen Paulus sprechen lässt, jene den apokryphischen Schriftstellern eigene Absichtlichkeit, die sich daraus erklärt, dass dieselben, je mehr sie sich ihrer doppelten Person und ihres pseudoapostolischen Charakters bewusst sind, desto mehr Gelegenheit suchen, sich als die Apostel, in deren Namen sie schrieben, durch charakteristische persönliche Züge kenntlich zu machen.[1]) Gibt doch sofort der Eingang unserer Briefe Anlass zu solcherlei Betrachtungen, wenn wir ihn mit den übrigen Eingängen der paulinischen Briefe zusammenhalten. In dieser Beziehung mögen hier folgende, die gesammte paulinische Literatur betreffende, Beobachtungen Platz finden.

1. Es ist bemerkenswerth, dass nur zum geringeren Theile Paulus so wie hier allein als Briefsteller erscheint, nämlich nur in fünf Briefen (Römer, Epheser und Pastoralbriefe), von welchen überdies nur der Römerbrief über allen Verdacht der Unechtheit erhaben ist.

2. In allen übrigen Briefen ist Paulus nicht der alleinige Briefsteller, zusammen also in acht Fällen. Von diesen Briefen sind jedenfalls drei (zwei an die Korinther, einer an die Galater), wahrscheinlich aber sogar fünf bis sieben echt (entschieden unecht nur der zweite an die Thessalonicher); darunter selbst der Philemonbrief, welcher noch mehr Privatschreiben ist, als jeder unserer Briefe.

3. Ist Paulus nicht alleiniger Briefsteller, so wird in allen Fällen, einen allein ausgenommen, der oder die Namen des oder der Mit-Briefsteller genannt, also sieben Male. Nur der Galaterbrief (1, 2) nennt dieselben nicht, sondern bezeichnet sie nur allgemein der Kategorie nach: *οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί*. So hier wenigstens am Schlusse zweier Briefe in der Grussformel 2 Tim. 4, 21. Tit. 3, 15.

4. Meist, nämlich fünf Mal (1 Korinther, 2 Korinther, Philipper, Kolosser, Philemon) wird nur noch Ein Mit-Briefsteller genannt: vier Mal Timotheus (2 Korinther, Philipper, Kolosser, Philemon), ein Mal Sosthenes (1 Korinther). Zwei Mit-Briefsteller erscheinen zwei Mal (in beiden Thessalonicherbriefen), und zwar beide Male die Gleichen in der gleichen Ordnung: Silvanus und Timotheus.

5. Somit treten in den Briefüberschriften, von Paulus abgesehen, noch drei Namen auf, nämlich die des Timotheus, Silvanus und Sosthe-

1) Baur: Pastoralbriefe, S. 123 f.

nes. Und zwar wird Timotheus sechs Mal genannt; Silvanus erscheint zwei Mal und Sosthenes ein Mal. In unseren Briefen wären selbst die beiden letzten Namen kaum denkbar, da sie theils einer früheren Periode der apostolischen Laufbahn angehören, theils auch in die speciellen Beziehungen des Paulus zur Gemeinde von Korinth eingefügt erscheinen.

6. Von den anerkannt echten Briefen nennt der Römerbrief den Paulus allein, die zwei Korintherbriefe nennen ihn und noch Einen, das erste Mal den Sosthenes, das andere Mal den Timotheus, der Galaterbrief nennt ihn und Viele, aber nur der Kategorie nach. Von den angezweifelten Paulinen nennen die Philipper-, Kolosser- und Philemonbriefe ihn und Einen, die zwei Thessalonicherbriefe ihn und noch zwei; endlich die Pastoralbriefe und der, sicher unechte, Epheserbrief wieder ihn allein. Unser Fall hat mehr Verwandtschaft mit dem Epheserbrief, wo das Verschwinden der Umgebung des Paulus mit dem fingirten Charakter der Adresse zusammenhängt[1], als mit dem Römerbrief, wo Paulus an eine Gemeinde schreibt, welcher er selbst persönlich noch unbekannt ist, seine Gefährten es daher erst recht sein würden.

7. Wo sich Paulus neben Anderen nennt, begreift er sich entweder mit diesen unter Einem Prädicate zusammen, oder er gibt gesonderte Prädicate, oder er gibt überhaupt gar keine Prädicate. Der erste Fall tritt ein Mal ein (Phil. 1, 1), der zweite Fall findet sich fünf Mal (1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Kol. 1, 1. Philem. 1, Gal. 1, 1. 2); der dritte Fall zwei Mal (1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1). In sicher echten Briefen finden sich also der erste und dritte Fall gar nicht, der zweite Fall drei Mal. Wahrscheinlich bezeichnet dieser die Uebung des Paulus; der dritte Fall ist, wie die Ausleger in der Regel nicht unterlassen zu bemerken, aus der frühen Abfassungszeit der betreffenden Briefe erklärlich, sofern dazumal entweder das apostolische Bewusstsein des Paulus noch nicht so ausgebildet war (vgl. indessen 1 Thess. 2, 6), oder aber Gegnern gegenüber noch nicht so nachdrücklich hervorzutreten nöthig hatte.[2] Der erste Fall gibt allerdings zu Bedenken Anlass, besonders wenn man den betreffenden Brief, in eine Zeit setzt, da Paulus strenger auf die Benennung »Apostel« hielt.[3] Der Vorrang des Paulus bleibt in den Thessalonicherbriefen dadurch gewahrt, dass er sich nicht mit Silvanus und Timotheus so unter Eine Benennung

1) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 56. 132.

2) Vgl. jedoch Gegenbemerkungen bei Holsten: Jahrb. für protest. Theol. 1876, S. 151 f.

3) Vgl. Holsten, S. 150 f.

bringt, wie das ausdrücklich im Philipperbriefe geschieht, und dass er sich, wie auch Phil. 1, 1, an erster Stelle nennt. Die oder den andern Briefsteller nennt Paulus, vom Philipperbrief abgesehen, constant *ἀδελφοὶ* (Gal. 1, 2) oder *ἀδελφός* (1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Kol. 1, 1. Philem. 1). Hienach würde Phil. 1, 1 etwa *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός* weniger auffallen.

8. Wo sich Paulus in Briefeingängen (sonst vgl. noch Röm. 15, 16. Kol. 1, 23. 25) allein nennt, gibt er sich ausser *ἀπόστολος* folgende Prädicate: *δοῦλος* und zwar *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* Röm. 1, 1 und *δοῦλος θεοῦ* Tit. 1, 1. Zu ersterer Benennung vergl. Phil. 1, 1. Aber Röm. 1, 1 vergisst der Apostel nicht, als Steigerung des *δοῦλος* sein *ἀπόστολος* folgen zu lassen, was wir Phil. 1, 1 vermissen. Das *δοῦλος θεοῦ* des Titusbriefes dagegen steht verlassen da. Paulus fühlt sich zunächst im Dienste Jesu als seines Herrn und dessen Apostel. Vgl. Röm. 1, 1. Gal. 1, 10. Phil. 1, 1 (1 Kor. 7, 22. Eph. 6, 6. Kol. 4, 12. 2 Tim. 2, 24). Ferner nennt er sich: *δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ* Philem. 1, 9. In anerkannt echten Briefen findet sich diese Bezeichnung sonst nicht, wohl aber im Epheserbrief 3, 1 und 4, 1; vgl. auch 6, 20. Dagegen wieder nicht in den Kolosser- und Philipperbriefen, welche doch der Hauptsache nach unter gleichen Umständen wie die Briefe an die Epheser und an Philemon entstanden sein sollen. Sonach verbindet den Verfasser von 2 Tim. 1, 8 *ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ* die Vorstellung vom gefangenen Paulus mit dem Epheserbrief.[1] Dagegen könnte man Phil. 1, 1 nach Röm. 1, 1. Philem. 1. Eph. 3, 1. 4, 1 etwa erwarten *Παῦλος, δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, καὶ Τιμόθεος, ὁ ἀδελφός*. Dass aber Philem. 1, 1 Paulus sich nur als *δέσμιος* und nicht als *ἀπόστολος Ἰησοῦ* bezeichnet, wie doch Röm. 1, 1. Tit. 1, 1 auch nach *δοῦλος* nicht verabsäumt wird, ist in einem kurzen und so ganz persönlich gehaltenen Schreiben immerhin weniger auffallend, als im Briefe an die Philipper, wiewohl man sich auch hier darüber mit der Bemerkung trösten darf, der Apostel habe zu dieser Gemeinde in Beziehungen gestanden, welche eine Amtsauszeichnung gar nicht erforderten.

9. Sein eigentliches Prädicat, sein charakteristischer Amtsname, ist *ἀπόστολος*. Paulus nimmt dieses Wort kaum je, wie etwa der Verfasser der Apostelgeschichte, im weiteren Sinne, so dass z. B. auch ein Barnabas, den Paulus ja kannte (Gal. 2, 1. 13), Apostel genannt werden könnte (Apg. 14, 4. 14). Vielmehr zeigt eben Gal. 2, 7—9, dass er den Titel *ἀπόστολος* zwar sich, nicht aber dem Barnabas will zuerkannt wissen. Die *ἀποστολή* wird hier nur dem Paulus zugesprochen

1) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 257.

vgl. Röm. 1, 5. 1 Kor. 9, 2), nicht auch dem Barnabas; Vs. 9 lag ἀποστολή nahe, wird aber vermieden. Nur weil er im ganzen Zusammenhang communicativ geredet hat, schreibt er 1 Thess. 2, 6 ἀπόστολοι, versteht es aber wie 2, 18 ἠθελήσαμεν .... ἐγὼ μὲν Παῦλος. Das Folgende charakterisirt seine persönliche Weise. Nie fasst er Andere als die »ὑπερλίαν ἀπόστολοι« (2 Kor. 11, 5. 12, 11), die »πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι« (Gal. 1, 17), die »λοιποὶ ἀπόστολοι« (1 Kor. 9, 5) mit sich unter dieser Benennung zusammen. Der Schein des Gegentheils entsteht 1 Kor. 15, 7, unter Umständen auch Gal. 1, 19, nur, wenn man unberücksichtigt lässt, dass ihm Jakobus, der Bruder des Herrn, gleichfalls als Apostel gilt, so dass dieser und »die Zwölf« (1 Kor. 15, 5 nicht schlechthin zusammenfallen.[1]) Ἀπόστολοι also sind, im Sinne des Paulus, er und die Urapostel, ein Jeder mit gleichem Range und gleichem Rechte; der ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων (1 Kor. 15, 9) steht in nichts den ὑπερλίαν ἀπόστολοι nach (2 Kor. 12, 11). Wie die Anderen ist auch er ein κλητὸς ἀπόστολος (Röm. 1, 1. 1 Kor. 1, 1), und zwar οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων οὐδὲ δι᾽ ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ Gal. 1. Vgl. 12 f.), διὰ θελήματος θεοῦ (1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1). Nur das Eine unterscheidet den Paulus von den andern Aposteln, dass er ἐθνῶν ἀπόστολος (Röm. 11, 13. Vgl. 1, 5) ist, während sie εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς (Gal. 2, 8) bestimmt sind. Wenn ausser diesen Zwölfen sonst noch Etliche sich ἀπόστολοι nennen, so sind das eben ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ (2 Kor. 11, 13). Erst der Epheserbrief objectivirt den Apostelkreis (2, 20) und nennt sie ἅγιοι (3, 5), während nach Paulus die Christen überhaupt ἅγιοι sind. Bedeutet dagegen ἀπόστολος einen Sendboten im weiteren, allgemeinen Sinne, so fehlt es nicht an einer genauen näheren Bestimmung, wie 2 Kor. 8, 23 τῶν ἐκκλησιῶν und Phil. 2, 25 ὑμῶν. Bei Gelegenheit letzterer Stelle mag bemerkt werden, dass das betreffende Wort nur dieses eine Mal im Philipperbrief erscheint. Ganz fehlt es im zweiten Thessalonicherbrief und im kurzen Philemonbrief.

Unsern Pastoralbriefen rühmt es nun Weiss nach, dass »auch hier Paulus der Apostel Jesu Christi ist durch den Willen Gottes (2 Tim. 1, 1. Vgl. 1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 1 κατ᾽ ἐπιταγὴν θεοῦ), sofern Christus ihn in seine διακονία zu dem bezeichneten Zweck einsetzte (1 Tim. 1, 12).«[2]) Als ob es nicht einen Widerspruch in sich schlösse, das Fehlen des Apostelprädicates in den Briefen an die Philipper und an Philemon aus dem Vertrauensverhältnisse zu erklären, welches zwischen dem Verfasser und seinen Lesern herrscht, während man zu

1) Anders Weizsäcker: Jahrb. f. d. Theol. 1873, S. 653. 659. 2) S. 458.

den Pastoralbriefen, welche eher noch ein innigeres persönliches Verhältniss voraussetzen, das Eintreten jener Selbstbezeichnung einfach aus den Parallelen solcher Briefe erklärt, deren Veranlassung irgendwie in der angefochtenen apostolischen Autorität des Paulus gegeben war (s. z. 2 Tim. 1, 1).[1] Wie kommt Paulus gerade solchen Personen, wie Timotheus und Titus waren, also beständigen Begleitern und treu verbundenen Freunden gegenüber, dazu, ohne Ende zu versichern und zu wiederholen, dass er mit dem Evangelium betraut sei (1 Tim. 1, 11. Tit. 1, 3)[2], als dessen *κήρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος* er sich 1 Tim. 2, 7 genau mit denselben Worten wie 2 Tim. 1, 11 einführt, indem er dazwischen nur die aus Röm. 9, 1 geholten Worte *ἀλήθειαν λέγω οὐ ψεύδομαι* einschiebt — in gewiss nicht wenig befremdlicher Weise gerade diesem Timotheus gegenüber, der am wenigsten daran dachte, in Paulus einen Lügner oder auch einen Unlauteren (s. z. 2 Tim. 1, 3) zu sehen? Es liegt auf der Hand, dass der Briefsteller in solchen Partien nur dem Bedürfnisse Genüge thut, seine eigene Autorität zu bestärken und zugleich der Sache, die er vertheidigt, als einer apostolischen und allgemein kirchlichen Eingang zu verschaffen.

Aber nicht blos seine Identität mit dem Heidenapostel, auch diejenige mit dem früheren Verstörer der Gemeinde versichert unser Briefsteller mit gleich auffälliger Beflissenheit. Wie Eph. 3, 8 aus dem *ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων* 1 Kor. 15, 9 in wunderlicher Doppelsteigerung ein *ἐλαχιστότερος πάντων ἁγίων* geworden ist[3], so proclamirt sich der Verfasser der Pastoralbriefe 1 Tim. 1, 13 als den, der »früher ein übermässiger Lästerer und Verfolger war«, und bekennt 1, 15, Jesus sei gekommen, die Sünder selig zu machen, »unter welchen ich der vornehmste bin«. Richtig wird bemerkt, dass diese Beschreibung von dem einfachen natürlichen Ausdrucke ebenso weit abstehe, als sie sich der extremen Rhetorik des Barnabasbriefs nähere, dem zufolge die Apostel vor ihrer Berufung voller Sünde und Ungerechtigkeit waren (5, 9). Und zwar legt der Verfasser einen derartigen Primat den Aposteln ganz aus demselben Grunde bei, wie der erste Brief des Timotheus, um den Contrast der Gnade, die gerade solche Menschen erwählte, grell hervortreten zu lassen.[4] Uebrigens tritt mit dem so angelegentlich hervorgehobenen Sündenbewusstsein auch die gleichfalls nicht ganz natürlich sich ergebende Aufzählung der Tugenden des Apostels

1) Holsten, S. 152. 2) Schleiermacher, S. 164 (290).
3) Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 139. 188.
4) Abschwächung des Sachverhaltes bei Weiss, S. 458.

2 Tim. 3, 10. 11 in einen Gegensatz[1], wie er gleichfalls nur einer künstlichen Selbstbespiegelung angehört.[2]

Auch nach Baur zeichnet sich allerdings vor den beiden andern der zweite Timotheusbrief durch Anschaulichkeit und Lebendigkeit in vortheilhafter Weise aus.[3] Doch nimmt schon er Anstoss an dem absichtlich zum Gegenstand der Reflexion gemachten Sichanschicken zum Märtyrertod (4, 6—8). Ein solches Hinaussehen auf ein, in der nächsten Zukunft unzweifelhaft zu erwartendes Ereigniss, ein so umständliches, einer grossen That vorangehendes Reden von derselben sieht vielmehr, wie wir dies auch sonst bei entschieden unechten Schriften unter die Kriterien der Unechtheit zu rechnen haben, ganz der Conception eines Verfassers gleich, welcher sich hinterher in die Sache hineindachte und bei diesem Theile seiner Darstellung mit Liebe verweilte. Als sprechendes Analogon lässt sich der zweite Petrusbrief anführen, welcher, wie sein Verfasser sich 1, 16—18 als Zeugen der Verklärung proclamirt, so auch 1, 13. 14 den Apostel Petrus mit Rücksicht auf Joh. 21, 18. 19 von seinem Märtyrertode als von einer sich von selbst verstehenden Sache reden lässt. Das »da ich weiss, dass ich meine Hülle schnell ablegen muss« (2 Petri 1, 14) entspricht ganz der Versicherung: »Die Zeit meines Abscheidens ist vorhanden« (2 Tim. 4, 6).

Das Gesagte genügt, um das Urtheil zu begründen, der angebliche Paulus unserer Briefe verrathe sich schon durch die auffallende und ungewohnte Art seiner Selbstbezeichnung, durch die gesuchte und studirte Weise seines Auftretens. Wir werden in den folgenden Capiteln diese Wahrnehmung noch weiter verfolgen und eine durchgängige Verschiedenheit unserer Briefe von den paulinischen Homologumenen nach Form und Inhalt constatiren können. Man trete an unsere Briefe heran, unmittelbar nach einer gründlichen Lectüre der Römer-, Galater- oder Korintherbriefe, und das plötzlich veränderte, bedeutend niederer gestellte Niveau der ganzen Denkart wird sich unabweisbar geltend machen.[4] Zwar kennt man das Horazische Quandoque bonus dormitat Homerus, man weiss auch, dass Göthe neben Faust zuweilen »Quark« producirt hat. Aber bei einem so stark ausgeprägten originalen Geiste wie Paulus erwartet man mit Recht in allen grösseren Auslassungen, die er schriftlich fixirte, »seines Geistes einen Hauch zu verspüren«. Ein Mann, welcher von der Ursprünglichkeit seines inneren Gehaltes selbst ein so bestimmtes Bewusstsein

---

1) Renan: St. Paul, S. XXIV.
2) B. Bauer, S. 86 f. 3) S. 72.
4) Beyschlag: Die christliche Gemeindeordnung, S. 85.

verräth (Gal. 1, 11 f. 2, 2 f. 2 Kor. 4, 2. 11, 4), wird Allem, was er in irgend einer Weise amtlich oder beruflich schreibt, auch den unverkennbaren Stempel seines Geistes aufdrücken. Nun braucht man aber noch keineswegs der Ansicht Schwalb's zu sein, dass nur leeres Stroh in den Pastoralbriefen stecke[1]), um die auch von ihm concedirten, »Glanzstellen«[2]) doch als secundären Charakters, als Nachwirkungen paulinischer Lectüre zu recognosciren und zu finden, dass in Bezug auf Gewicht des Gehaltes, Grossartigkeit und Geschlossenheit des Gedankengangs selbst die zweifelhaften Paulinen hoch über jenen stehen. Wie vortheilhaft hebt sich von ihnen selbst der kleine und doch so unvergleichliche Brief an den Philemon ab, welcher mit viel grösserem Rechte ein »Privatschreiben« genannt werden darf!

2) Sehen wir von der Stellung des Paulus als des angeblichen Verfassers ab, so gibt sich im Uebrigen das Gemachte und Geschraubte der Situation, welche unsere Briefe voraussetzen, besonders darin zu erkennen, dass der Apostel zweimal nacheinander, das einemal dem Timotheus, das anderemal dem Titus, nachdem er doch unmittelbar zuvor mit Beiden zusammen gewesen war, schriftlich zugesandt haben soll, was er ihnen weit besser mündlich sagen konnte und gesagt haben musste, wenn anders das Bedürfniss einer solchen Instruction ein so dringendes war.[3]) Konnte doch der Verfasser beider Briefe nicht umhin, selbst darauf aufmerksam zu machen, indem er den Apostel 1 Tim. 1, 3 sagen lässt: »Ich habe dich gebeten in Ephesus zu bleiben, um Etlichen zu gebieten, dass sie nicht falscher Lehre folgen.« Das Bitten für diesen Zweck war also schon früher geschehen. Noch bestimmter spricht dies der Verfasser des Briefes an Titus (1, 5) aus: »Deshalb liess ich dich in Kreta, damit du das Uebrige vollends in Ordnung brächtest und in allen Städten Aelteste bestelletest, wie ich dir befohlen habe.« Wozu also noch einmal auf schriftlichem Umwege wiederholen, was schon mündlich und direct geschehen war? Ist es aber schon unglaublich, dass der Apostel, der eben von Titus und Timotheus geschieden war, ihnen solche Instructionen schriftlich zukommen lasse, so vermehren sich unsere Bedenken, wenn wir 1 Tim. 3. 14 lesen: »Solches schreibe ich dir in der Hoffnung, nächstens zu dir zu kommen«, und Tit. 3, 12: »Beeile dich, zu mir zu kommen.« Wenn zum Einen der Apostel, zum Apostel der Andere in möglichster Eile kommen soll, wozu dann für die kurze Zeit des Getrenntseins derartige Instructionen, die vielmehr voraussetzen, dass sowohl Timotheus wie Titus von Paulus getrennt sind und ihre eige-

1) Der Apostel Paulus, 1876, S. 62.
2) S. 74. 3) Baur, S. 73.

nen Posten einnehmen? Dass wir in den Voraussetzungen einer demnächst bevorstehenden Zusammenkunft von Schreiber und Empfängern der Briefe einen stehenden Zug im Schema der letzteren zu erblicken haben, erhellt zum Ueberflusse daraus, dass auch der zweite Timotheusbrief 4, 9 die Mahnung bietet: »Beeile dich, zu mir zu kommen«, was 4, 21, noch einmal wiederholt wird. Gleichwohl enthält auch dieser Brief Anweisungen für eine längere Amtsführung und Ermahnungen zum treuen Ausharren unter allen Schwierigkeiten, sowie zur vollen Ausrichtung des Hirtenamtes.

Solche Bestellungen, *ταχέως* und *τάχιον* zum Apostel zu kommen, sind nun zwar nicht zu erklären aus dem Interesse, den Timotheus oder Titus nicht als zu selbständig neben Paulus, vielmehr letztern allein als den ersten Anordner der kirchlichen Verfassungsverhältnisse erscheinen zu lassen[1], sie hängen aber gleichwohl mit der amtlichen Stellung zusammen, welche der Briefsteller jenen beiden Persönlichkeiten als apostolischen Legaten mit möglichst ökumenischem Geschäftskreis zutheilt (vgl. XI, 6). Wir werden namentlich noch finden, dass die Aufforderung *τὴν διακονίαν πληροφόρησον* 2 Tim. 4, 5 mit dem Hinweise auf den nahe bevorstehenden Tod des Paulus motivirt wird, so dass die Pastoralanweisungen des zweiten Briefes noch mehr als Testament, denn als Surrogat für die zeitweilig nicht hörbare Rede des Apostels erscheinen. Nicht minder charakteristisch folgt auf die Bestellung 1 Tim. 3, 14 sofort 3, 15 *ἐὰν δὲ βραδύνω ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι*, was schlecht genug zu dem *τάχιον* stimmt. Aber der Verfasser fühlt selbst, dass sein oder seines Apostels Thun unbegreiflich wird, wenn er sofort wieder zu dem Briefempfänger zurückkehren will. Er findet daher für *ταῦτά σοι γράφω* ein neues Motiv, oder er rückt vielmehr mit dem wahren, eigensten Motiv heraus in der vorhergesehenen Verzögerung des Apostels. Nur 2 Petr. 3, 9 kommt *βραδύνειν* wieder vor, und zwar von der Verzögerung der Parusie Jesu. Ebenso charakteristisch tritt an die Stelle des zögernden *ἐρχόμενος* schlechthin 4, 13 Paulus mit *ἕως ἔρχομαι πρόσεχε κ. τ. λ.* Die Zwischenzeit, für welche die Briefe bestimmt sind, ist nur scheinbar die kurze Spanne Zeit der Trennung des Apostels von seinen Amtsgehülfen; nach 6, 4 ist es vielmehr der Zeitraum, welchen die Kirche, nachdem der Herr und die Apostel von der Erde geschieden, selbständig zu durchwandern hat, bis er mit seinen Heiligen und Aposteln sie wieder besuchen wird.[2] Für diese Zwischenzeit sind die Briefe bestimmt mit ihrer Anweisung, »wie man soll schalten

---

1) Baur, S. 88. 2) Credner: Das Neue Test. II, S. 134.

und walten in einem Hause Gottes, als welches die Gemeinde des lebendigen Gottes dasteht« (3, 14).

Der erste Timotheusbrief krankt noch an einem speciellen Schaden, welchen besonders Bleek kräftig hervorhob.[1] Gerade in Ephesus waren Paulus und Timotheus lange Zeit vereint thätig gewesen; gerade bezüglich einer solchen Gemeinde mussten schriftliche Auslassungen, wozu etwa der Eine dem Andern gegenüber veranlasst war, einen ganz besonders concreten und individuellen Charakter annehmen. Um so mehr befremdet der rein schablonenhafte Charakter von Stellen wie 3, 1 f. 5, 9 f. »Wir sind befugt zu erwarten, dass Paulus bei seinen Anweisungen über die Besetzung kirchlicher Aemter sich nicht würde begnügt haben, ganz im Allgemeinen die erforderlichen Eigenschaften für dieselben anzugeben, sondern dass er zugleich bestimmte Personen als dazu besonders geeignet in Vorschlag gebracht haben würde, da ihm die einzelnen Personen nach dem Grade ihrer Tauglichkeit zu den verschiedenen Aemtern gewiss nicht unbekannt können gewesen sein.«[2] Warum lesen wir kein Wort ähnlich der Stelle 1 Kor. 16, 15. 16 über Stephanas oder dem Verzeichniss ephesinischer Christen Röm. 16, 3 f.? Weil an die Stelle der Person die Sache getreten ist, die Person aber nur den Namen und die Etikette für das rein sachliche Interesse hergibt.

Der Titusbrief endlich weist insonderheit hinsichtlich der vorausgesetzten Situation das Gebrechen auf, dass die Gemeinden bald als erst gestiftet und noch nicht in Ordnung gebracht (1, 5 *ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃς*), bald als längst bestehend (1, 6 *τέκνα πιστά*) vorausgesetzt werden; ja sogar Irrlehrer sind bereits daselbst wirksam, über welche aber nicht Titus dem Paulus, sondern Paulus dem Titus Nachricht gibt (1, 10—16). Verwunderlich genug ist es freilich, dass der Abwesende dem Anwesenden die Zustände schildern muss, innerhalb welcher sich dieser täglich bewegt, jener aber nur kurze Zeit gelebt hat. Verwunderlicher noch, dass er ihm nichts zu sagen hat, als was er besser, verständlicher und ausführlicher beim Abschied hätte sagen können, ja damals geradezu hätte sagen müssen. Hofmann müht sich daher ab, die eigentliche Veranlassung des Briefes in der Bestellung des Empfängers nach Nikopolis (3, 12) zu finden. »Mit dieser Weisung verbindet er« freilich noch andere »Weisungen«;[3] d. h. der ganze Brief wird zum Anhängsel oder vielmehr zur Vorrede von 3, 12. — wahrlich ein Gelegenheitsschreiben eigener Art! Zumal da je angelegentlicher die Abberufung des Titus betrieben wird, um so unbe-

1) S. 570 fg. Vgl. Mangold, S. 577 fg.
2) Bleek, S. 571. 3) S. 50.

greiflicher die Instructionen werden, die ihm gegeben werden, als ob er Jahre lang in Kreta zu wirken hätte. Es bedarf einer gewissen Querköpfigkeit, um solchen Thatsachen gegenüber den Eindruck zu gewinnen, als sei »kaum einem andern paulinischen Briefe im Grossen und Einzelnen die Echtheit entschiedener aufgeprägt.«[1] Mindestens stimmt die abrupte Anklage eines ganzen Volkes, unter welchem das Christenthum eben Eingang gewinnen wollte, wie solche 1, 12. 13 vorliegt, nicht zum Geist und Charakter, zur schonenden Weisheit des Verfassers der Korinther- und Römerbriefe. Um so weniger ist hier die sichere Hand des Apostels zu erkennen, als man nicht einmal mit Gewissheit angeben kann, ob wirklich an alle Kreter oder aber dem Vorhergehenden und Folgenden gemäss, an die judaistischen Gegner zu denken ist, in welchem Falle freilich die Anwendung eines Verses, welcher doch nur auf eigentliche Kreter gehen kann, auf geborene Juden nur doppelt auffallend wäre.[2] Wenn Huther mit Recht bemerkt, dass Epimenides als Prophet bezeichnet werde, weil sein Ausspruch schon zuvor das Wesen der Kreter so schildere, wie es zur Zeit des Apostels beschaffen war[3], wenn es mit andern Worten ersichtlich ist, dass der Verfasser in jenen übeln Prädicaten, die Epimenides den Kretern anhängt, eine Weissagung auf die damaligen Kreter erblickt, so sollte doch zu Beginn des Verses Sorge dafür getragen sein, diese Kreter irgendwie als neues Subject kenntlich zu machen. Sonst ist es immer ein Gewaltstreich, wenn man mit dem eben genannten Ausleger die Stelle auf die leichte Verführbarkeit der Kreter durch die Irrlehrer beziehen will. Bei dem Mangel aller Andeutung, dass nur von Verführten, nicht mehr von Verführern die Rede ist, könnte man vielmehr das τις ἐξ αὐτῶν nur von denselben Personen verstehen, die 1, 10 als οἱ ἐκ περιτομῆς bezeichnet waren. Wir haben es daher jedenfalls mit einem Schriftsteller zu thun, der nicht aus der Natur gegebener Verhältnisse heraus schreibt, sondern sich seinen Stoff erst schaffen muss, daher nach jedem sich darbietenden Material greift und darüber gelegentlich auch einmal sich so durchaus vergreifen kann, wie hier in Anwendung eines vulgären Spruches über die moralischen Dispositionen eines Volksstamms auf eine kirchliche und dogmatische Partei geschieht.

---

1) Wieseler: Real-Encyklopädie, S. 326.
2) Baur, S. 121. 3) S. 347.

Sechstes Capitel.

Die Rolle der Adressaten.

1) Timotheus (ein oft vorkommender Name; am bekanntesten sind der Dithyrambendichter von Milet und der Feldherr aus Athen, beide in der ersten Hälfte des vierten vorchristlichen Jahrhunderts lebend) war nach Apg. 16, 1 *υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς, πατρὸς δὲ Ἕλληνος*. Seine Vaterstadt war wahrscheinlich Lystra in Lykaonien. Es heisst nämlich unmittelbar vor obigen Worten Apg. 16, 1 *κατήντησεν δὲ εἰς Δέρβην καὶ Λύστραν, καὶ ἰδοὺ μαθητής τις ἦν ἐκεῖ ὀνόματι Τιμόθεος*. Dieses *ἐκεῖ* kann natürlicher Weise nur auf *Λύστραν* bezogen werden[1], zumal da Lystra, wie zuvor nach Derbe, so gleich nachher vor Ikonium genannt, also unter allen drei Städten allein durch die Beziehung auf Timotheus ausgezeichnet wird. An sich würde freilich noch keineswegs folgen, dass Timotheus da, wo ihn Paulus fand, auch geboren sei. Doch liegt letztere Annahme jedenfalls nahe, da entgegenstehende Nachrichten fehlen und wir uns ihn bei der Ankunft des Paulus wohl noch als jungen Mann zu denken haben (daher *μαθητής*).[2] Für Lystra als Geburtsort spricht auch *ἐμαρτυρεῖτο ὑπὸ τῶν ἐν Λύστροις* Vs. 2, verglichen mit *ἤδεισαν γὰρ ἅπαντες τὸν πατέρα* Vs. 3. Während aber einige Neuere[3] die Frage offen halten, zählt auch die ältere Ansicht, wonach Derbe als Geburtsort zu gelten hätte, noch ihre Anhänger[4], zu welchen auch Hausrath gehört.[5] Wieseler insonderheit vergleicht Apg. 20, 4 mit Apg. 19, 29. Nach ersterer Stelle zogen mit Paulus *Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σεκοῦνδος καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος, Ἀσιανοὶ δὲ Τύχικος καὶ Τρόφιμος;* nach letzterer rissen bei Gelegenheit des Tumultes in Ephesus die Pöbelschaaren mit sich fort *Γάϊον καὶ Ἀρίσταρχον Μακεδόνας, συνεκδήμους Παύλου*. Um nun an der Identität der in beiden Stellen genannten

1) Bisping, Ewald, Baumgarten, Schenkel, Meyer, Credner, De Wette-Overbeck, S. 252.

2) Vgl. Neander, Reuss, Meyer, Bleek, S. 556.

3) Wiesinger, Huther, Winer: Lexicon, II, S. 623.

4) Olshausen, Otto, Spitta, Wieseler: Chronologie des apostol. Zeitalters, S. 25 f.

5) Neutest. Zeitgesch. 2. Aufl., III, S. 148. 168. Bibellexicon, IV, S. 422.

Gajus, für welche die beider Orts statthabende Combination mit Aristarchus zu sprechen scheint, festhalten zu können, verbindet der genannte Theologe in der ersten Stelle die Worte *Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σεκοῦνδος καὶ Γάϊος* enge mit einander; *Δερβαῖος* gehört dann zum folgenden *καὶ Τιμόθεος*. Also wäre Gajus aus Thessalonich, mithin ein Macedonier, wie Apg. 19, 29 verlangt, und Timotheus, der sonst allein keine nähere Bestimmung bei sich hätte, wäre als *Δερβαῖος* bezeichnet. Allein gegen diese Verbindung spricht zwar nicht das allerdings dann pleonastisch gesetzte *καὶ* vor *Σεκοῦνδος*[1]), wohl aber die Stellung des *καὶ* hinter statt vor *Δερβαῖος*. Gajus ist *Δερβαῖος* und dann allerdings, wie vielleicht auch der 1 Kor. 1, 14. Röm. 16, 23 Genannte, von dem Gajus Apg. 19, 29 verschieden; Timotheus aber, bereits fünfmal im Vorhergehenden erwähnt, folglich den Lesern hinlänglich bekannt, bedarf keiner näheren Bestimmung. Wo Timotheus geboren, lässt sich mithin mit vollständiger Sicherheit nicht sagen. Jedenfalls aber traf er in Lystra zuerst mit Paulus zusammen.

Zu dieser Zeit war er bereits Christ, wohl noch nicht lange übergetreten, weil *μαθητής*. Als Sohn einer gemischten Ehe wahrscheinlich von frühe an mit dem jüdischen Glauben vertraut, hatte er von seiner Mutter, wenn sie doch durch *γυνὴ πιστή* Apg. 16, 1 als Christin, speciell als Judenchristin bezeichnet zu werden scheint, wohl auch die ersten Anregungen zum Glauben an den Messias Jesus empfangen. Vielleicht aber geschah auch der Uebertritt der Mutter gleichzeitig mit dem des Sohnes, welcher, bereits in Lystra und Ikonium unter den Christen wohl bekannt (16, 2), dem Apostel ein passender Reisegefährte schien. Da er aber als ehemaliger Heide, wenigstens dem Judenthum nicht in officieller Weise angehörig, unbeschnitten war, soll Paulus, und zwar eigenhändig[2]), ihn beschnitten haben *διὰ τοὺς Ἰουδαίους* (Apg. 16, 3). Von diesem Zeitpunkte an treffen wir den Timotheus wiederholt bei Paulus. Zunächst hat er ihn von Lystra bis nach Philippi begleitet (16, 4—17); dort verschwindet er eine Zeit lang hinter Silas. Es scheint, dass Timotheus bei den Vorgängen in Philippi (16, 19) unbehelligt geblieben ist und dass er, als Paulus und Silas die Stadt verliessen (16, 40), dort noch einige Tage sich verweilt hat (17, 14). Jedenfalls blieb er mit Silas nach des Paulus Abreise noch längere Zeit in Beröa; von Athen aus bestellte der Apostel Beide zu sich (17, 15); aber erst in Korinth trafen sie wieder mit ihm zusammen (18, 5). Eine Zeit lang verlieren wir den Timotheus aus den Augen; er wird

1) Huther, S. 1.

2) Meyer: Handbuch zur Apostelgeschichte, 4. Aufl. S. 353.

in der Reisegesellschaft des Paulus nach Ephesus (18, 18. 19) nicht erwähnt. Erst im Berichte über die dritte Missionsreise erscheint er plötzlich wieder in Ephesus bei Paulus als *εἷς τῶν διακονούντων αὐτῷ* (19, 22) und wird von ihm mit Erastus nach Macedonien gesandt, ohne Angabe eines Zweckes. Sodann wird er unter den Reisegefährten des Paulus bei der Rückkehr nach Asien erwähnt (20, 4); in Gesellschaft Anderer reiste er bis nach Troas voraus (20, 5), wo Paulus sie einholt (20, 6). Später wird er in der Apostelgeschichte nicht mehr erwähnt (vorher 16, 1. 17, 14. 15. 18, 5. 19, 22. 20, 4); denn dass er unter *ἡμεῖς* Apg. 20, 13 fg. 21, 1 fg. 17 fg. 27, 2 fg. 28, 1 fg. mit begriffen sei, ist eine unerweisliche Behauptung früherer Kritiker gewesen, welche schon an der Einen Stelle Apg. 20, 5 scheitert.[1])

Wir haben bisher mit Ausschluss aller anderer Quellen zur Geschichte des Timotheus blos die Apostelgeschichte beachtet. Umgekehrt werden wir nun mit Ausschluss dieser jene befolgen, um dann die beiderseitigen Resultate an einander zu prüfen.

In den unbestritten echten Briefen des Paulus wird Timotheus viermal in den Korintherbriefen erwähnt und einmal im Römerbriefe.

1. 1 Kor. 4, 17: *διὰ τοῦτο ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ὅς ἐστίν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ, ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου κτλ.* Daraus folgt zunächst, dass Timotheus von Paulus selbst zum Christenthume bekehrt worden war. Denn nach dem unmittelbar Vorangegangenen ist *τέκνον ἀγαπητόν* gar nicht anders zu verstehen, als von der geistlichen Vaterschaft des Paulus und Kindschaft des Timotheus, vgl. bes. Vs. 15 *διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα.* Weiter lässt die Wahl von *τέκνον* (statt *υἱός*) auf jugendliches Alter schliessen. Ferner erhellt, dass das Verhältniss Beider zu einander ein innigeres gewesen, als dasjenige des Paulus zu Anderen unter seinen Begleitern. Darauf weist nicht sowohl *ἀγαπητός* (vgl. Röm. 16, 5 f.), als *πιστός* (»getreu, so dass er mein Vertrauen hat und das eurige verdient«, Meyer) hin, welches Praedicat in den vier grossen Briefen sonst weiter keinem Begleiter und Gehülfen des Apostels beigelegt wird. Jedenfalls drückt *τέκνον πιστόν* ein genaueres Verhältniss aus, als etwa *πιστὸς διάκονος* (Ephes. 6, 21. Kol. 1, 7. 4, 7). Und eben dafür spricht endlich nicht zum mindesten der in unserer Stelle angegebene Zweck der Sendung des Timotheus (*διὰ τοῦτο*, nämlich um die Vs. 16 von den Korinthern geforderte Nachahmung des Apostels durch die Erinnerung an die Art und Weise seines ganzen apostolischen Auftretens unter ihnen zu fördern). Der verkannte Vater sendet sein getreues Kind zu den miss-

1) Overbeck, S. LI f.

geleiteten Kindern, um das gestörte Einvernehmen wieder herzustellen. Zur Zeit, da Paulus den ersten Korintherbrief abfasste, war somit Timotheus von ihm zum Geschäftsträger in Korinth bestimmt worden. Der erste Korintherbrief aber ist in Ephesus abgefasst (1 Kor. 16, 8. 19), kurz vor Ostern (1 Kor. 5, 6—8. 16, 8) des Jahres 58. Damals also oder doch kurz vorher muss Timotheus daselbst sich aufgehalten haben. Endlich geht aus unserer Stelle noch hervor, dass Timotheus bereits einmal mit Paulus in Korinth gewesen sein muss, da er sonst die Korinther nicht an die Art des Auftretens des Paulus bei ihnen erinnern könnte.

2. 1 Kor. 16, 10. 11. Hier empfiehlt Paulus den Timotheus seinen Lesern. Aus dem *ἐὰν δὲ ἔλθῃ* ergibt sich, dass Paulus voraussetzt, Timotheus werde erst nach seinem Briefe in Korinth eintreffen, worin liegt, dass dieser nicht der Ueberbringer des Schreibens sein kann. Somit ist *ἔπεμψα* 4, 17 nicht als Briefstyl, sondern als wirkliches Tempus der Vergangenheit aufzufassen. Timotheus ist bereits aus Auftrag des Apostels nach Korinth abgereist, war also beim Schreiben des Briefs nicht bei diesem, daher auch 1 Kor. 16, 19. 20 kein Gruss von ihm. Der Apostel ermahnt, ihn gut aufzunehmen, damit er *ἀφόβως* bei ihnen sei, auch möge ihn Niemand verachten, *τὸ γὰρ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς κἀγώ*. Es spricht sich darin offenbar eine Besorgniss aus, die Korinther möchten den Timotheus nicht geziemend aufnehmen. Woraus entsprang nun solche Besorgniss des Paulus? Nicht aus dem Uebelwollen der Korinther gegen ihn selbst; sonst würde er *ὡς κἀγώ* nicht geschrieben haben. Hat sich in Korinth auch die Opposition gegen den Apostel schon geregt, so denkt dieser jetzt doch zunächst nur an die Jugend des Timotheus die ihn leicht schüchtern gegen die Korinther, diese aber hochmüthig gegen ihn machen konnte. Was sich die Korinther kaum von Paulus gefallen liessen, mochten sie sich nicht bieten lassen von Timotheus. Solchen Schwierigkeiten begegnet Paulus mit *τὸ ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς κἀγώ*. Das Beiden gemeinsame *ἔργον* stellt den Timotheus mit Paulus den Korinthern gegenüber auf gleiche Höhe. Nach den folgenden Worten soll Timotheus von Korinth aus zu dem Apostel, das heisst doch wohl nach Ephesus, zurückkehren und zwar *μετὰ τῶν ἀδελφῶν*, also nicht allein, sondern in Begleitung Mehrerer, die nicht genannt werden. Die Vermuthung liegt sehr nahe, dass dieselben Brüder auch bereits auf der Hinreise nach Korinth Begleiter des Timotheus gewesen sind.

3. 2 Kor. 1, 1. In der Ueberschrift wird neben Paulus noch Timotheus, *ὁ ἀδελφός*, genannt, vermuthlich in gleichem Sinne, wie 1 Kor. 1, 1 Sosthenes, also wohl als Schreiber des Briefs (vgl. 1 Kor. 1, 1.

16, 21. Röm. 16, 22). Bei Abfassung dieses Briefes, im Herbste (2 Kor. 8, 10) jenes Jahres, befand sich somit Timotheus wieder bei Paulus in Macedonien (2 Kor. 2, 13. 7, 5. 8, 1. 9, 2).

4. 2 Kor. 1, 19. Das Christenthum wurde hienach den Korinthern zuerst verkündigt durch Paulus, Silvanus und Timotheus. Der Umstand, dass Silvanus dem bekannteren Timotheus vorangeht (vgl. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1), lässt wieder auf jüngeres Alter des Letzteren schliessen.

5. Röm. 16, 21. Paulus grüsst die Leser von Timotheus. Aus Vergleichung von Röm. 16, 23. 1 Kor. 1, 14 sehen wir, dass diese Stelle in Korinth geschrieben wurde, und zwar später als der zweite Korintherbrief. Timotheus war demnach noch einmal mit Paulus in Korinth.

Aus diesen, den paulinischen Homologumenen entnommenen und chronologisch geordneten Daten ergibt sich folgendes Resultat. Timotheus ist durch Paulus als ein noch junger Mann dem Christenthume gewonnen worden, wohl etwas längere Zeit vor dem Frühjahr 58, wo er bereits als Gehülfe verwandt wird; er tritt mit Paulus in ein Verhältniss, das sich wie das eines älteren Mannes zum jüngeren Freunde, wie eines geistlichen Vaters zum geistlichen Sohne gestaltete. Mit Titus, Silvanus und Timotheus als Gehülfen verkündigt Paulus das Evangelium in Korinth. In Ephesus, woselbst Paulus später verweilte, war Timotheus bei ihm, wurde aber mit ehrendem Auftrage von ihm nach dem verhetzten Korinth gesandt. Ueber seine Ankunft und Aufnahme daselbst erfahren wir nichts, obwohl zur Zeit der Abfassung des zweiten Briefes nach Korinth Timotheus wieder bei Paulus war und zwar in Macedonien. Man erwartet nun, ihn von Korinth nach Erledigung seines Auftrages, für welchen ihm unterdessen Paulus durch unsern ersten Korintherbrief Bahn gebrochen, mit mehreren Begleitern zum Apostel zurückkehren zu sehen, d. h. eben nach Ephesus, von woher er ausgegangen. Die Fragen, die sich desshalb aufdrängen, bleiben vorerst ohne Lösung. Sie bilden einen Theil des grossen Problems, welches sich aus dem Verhältnisse des zweiten Korintherbriefes zum ersten ergibt und können nur im Zusammenhange mit dem Ganzen behandelt werden.[1]) Jedenfalls war Timotheus schon im Herbste wieder bei Paulus, den er dann auch nach Korinth begleitet hat. Soweit reichen die zweifellos sicheren Angaben über Timotheus.

Die übrigen Data zur Geschichte des Timotheus sind, von den Pastoralbriefen abgesehen, folgende:

1. 1 Thess. 1, 1. Darnach stand Timotheus zur Gemeinde in

---

1) Vgl. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1879, S. 456 f.

Thessalonich in einem bestimmten Verhältnisse, hat sie vielleicht mit gründen helfen. Die Stelle ist das älteste Datum über ihn, wenn der Brief echt ist.

2. 1 Thess. 3, 2. Paulus hat, am natürlichsten nach Vs. 1 aus Athen, den Timotheus nach Thessalonich gesandt. Was dieser leistet ist aber nicht ein »Botendienst«[1], sondern eben hier wie später erscheint er in der Stellung eines Geschäftsträgers.

3. 1 Thess. 3, 6. Zur Zeit der Abfassung des ersten Thessalonicherbriefes ist Timotheus von dort mit guten Nachrichten zu Paulus zurückgekehrt, welcher, wie aus 1, 7. 8 zu schliessen ist, damals in Achaia und vermuthlich in der Hauptstadt Korinth verweilte.

4. 2 Thess. 1, 1. Wenn echt, so in Korinth geschrieben.

5. Kol. 1, 1. } Timotheus erscheint als Gefährte des Paulus in
6. Philem. 1. } Cäsarea oder in Rom.

7. Phil. 1, 1. Timotheus ist bei Paulus in Rom (vgl. 4, 22).

8. Phil. 2, 19. Paulus hofft, den Timotheus bald nach Philippi senden zu können, dem er dann Vs. 20. 22 ein lobendes Zeugniss gibt, welches an 1 Kor. 4, 17 erinnert.

9. Hebr. 13, 23. Hiernach ist Timotheus einer Haft, in die er gerathen war, wieder entlassen worden und wird die »Hebräer« in Gemeinschaft mit dem Briefsteller bald besuchen.

Wir vergleichen nunmehr die Angaben der Briefe mit denen der Apostelgeschichte und ziehen das Resultat.

Ueber die Abstammung des Timotheus sagt uns Paulus gar nichts, die Apostelgeschichte sieht in ihm den Sohn einer gemischten Ehe. Für griechische resp. hellenistische (vgl. 1 Macc. 5, 6. 2 Macc. 8, 30) Abstammung spricht der Name. Dass seine Mutter eine Jüdin gewesen sei (Apg. 16, 1), wird von Paulus weder behauptet noch geleugnet. Aber Juden fanden sich nach Apg. 16, 3 in der Gegend von Derbe, Lystra und Ikonium; eine gemischte Ehe war also möglich. Nach 1 Kor. 4, 17 hat Paulus selbst ihn bekehrt und diese Bekehrung wollen manche Erklärer in die Zeit von Apg. 14, 6. 7 setzen, d. h. in die Zeit der ersten Anwesenheit des Apostels in jenen Gegenden.[2] Im Widerspruche damit wird aber 16, 1—3 der bereits Christ gewordene Timotheus als ganz neue Bekanntschaft des Paulus eingeführt. Dieser ist erst durch den Ruf des μαθητής auf ihn aufmerksam geworden und erkannte in ihm einen tüchtigen Reisegefährten (16, 2. 3). Setzen wir die Thatsache der Beschneidung des Timotheus als richtig voraus, so ist zu fragen: wenn derselbe schon früher (14, 7) bekehrt wurde, warum ceteris paribus erst später (16, 3) beschnitten? Hat ihn Paulus

1) So Otto, S. 63. 2) De Wette, Bleek, S. 556.

selbst beschnitten, so könnte es vielmehr nur vor den 15, 1—33 berichteten Verhandlungen in Jerusalem geschehen sein, wie denn Hausrath dem Paulus eine solche Praxis für gewisse Fälle (Kinder aus gemischten Ehen) mit Bezug auf Gal. 5, 11 (ἔτι) zuschreibt.[1] So wie aber die fragliche Thatsache chronologisch von der Apostelgeschichte gestellt wird, spricht gegen ihre Geschichtlichkeit als vorläufige Instanz schon der Umstand, dass dieselbe nicht einmal mit den Bestimmungen des Aposteldecretes 15, 23 f. in Uebereinstimmung stehen würde. Der Galaterbrief vollends schliesst den Vorfall für die ganze Zeit nach dem Apostelconvent direkt aus, sowohl durch die in ihm (2, 18. 3, 28. 5, 2. 6, 15) entwickelten Grundsätze, als durch die Beurtheilung, welche der 2, 11 f. erwähnte Fall principloser Condescendenz findet, vor Allem aber dadurch, dass Paulus 2, 3 f. bezüglich des Titus ganz dasselbe verweigert, was er hier bezüglich des Timotheus zugesteht. Sollte Paulus hier wirklich die Grundsätze, welche er soeben hinsichtlich des Titus so kräftig vertheidigt hatte, bezüglich des Timotheus ohne alle Veranlassung verleugnet haben? Man muss, um neben Gal. 2, 3 f. auf Apg. 16, 3 noch irgend welchen Werth legen zu können, so weit gehen, wie es in der Nachfolge des Pelagius neueste Exegese unternimmt[2], indem sie aus Gal. 2, 4 herausliest, dass auch Titus beschnitten worden sei. Dies heisst nun freilich dem ganzen Zusammenhang in's Angesicht schlagen.[3] Aber die Thatsache, dass eine befangene Exegese den Gegensatz von Gal. 2, 4 zu 2, 3 in solchem Sinne verstehen konnte, lässt uns den Ursprung der Notiz 16, 3 *διὰ τοὺς Ἰουδαίους* errathen, womit der Form nach das *διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους* Gal. 2, 4 reproducirt wird. In diesem bestimmteren Sinne ist allerdings Apg. 16, 1—3 »das Gegenstück zu Gal. 2, 3—5«, wie Apg. 15, 1—34 der Erzählung Gal. 2, 1—10 und Apg. 15, 35—39 der Erzählung Gal. 2, 11—21 gegenübertritt.[4] Wie einerseits Paulus in dieser ganzen Gruppe von Erzählungen vom Verfasser der Apostelgeschichte in ein unhistorisches Licht gerückt erscheint, wie andererseits Titus, der in Jerusalem zum Streitobjekt Gewordene, von ihm consequent ignorirt wird, so wird hier entweder dem unbeschnittenen Titus der beschnittene Timotheus als Aequivalent entgegengesetzt, oder aber die Beschneidung, der Titus, übrigens selbst nur nach unrichtiger Exegese, unterworfen wird, auf den Timo-

1) Neutest. Zeitgeschichte, III, S. 128 f. 169.

2) Rückert, Elwert, Renan: Saint-Paul, S. 125.

3) Vgl. Weizsäcker: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1873, S. 199. 202. 204. 221. 244 fg.

4) Overbeck, S. 216. 248.

theus übertragen, jedenfalls der ganze Vorfall erst nach der Scene des Apostelconventes berichtet, um so jeglichen Anstoss, welchen die Erinnerung an den Galaterbrief bereiten konnte, gründlich zu beseitigen.

Diejenigen Apologeten, welche sich an dem besprochenen Gewaltstreich nicht betheiligen, müssen die widersprechende Handlungsweise des Paulus mit Motiven von mindestens secundärer Natur zu rechtfertigen suchen. Zwar damit wird die Inconsequenz nur einfach zugegeben, nicht aber erklärt, wenn Huther meint, den Timotheus habe Paulus beschnitten, »weil« sein Vater in jener Gegend als Heide bekannt war, den Titus aber habe er nicht beschnitten, »obgleich« er von heidnischer Abkunft war.[1] Vielmehr könnte die Beschneidung des Ersteren, falls ihr Wirklichkeit zukäme, nur in dem Umstande ihre Begründung finden, dass seine Mutter Jüdin, er mithin Halbjude war. So hätte Paulus nach Ewald nur den Makel einer zur Hälfte heidnischen Geburt von ihm genommen.[2] Aber im Zusammenhange der Stelle kann die Absicht des Paulus nur in der Accomodation an das jüdische Vorurtheil gefunden werden; dieses hätte allenfalls Anstoss daran nehmen können, wenn er einen den Juden wohlbekannten Unbeschnittenen als ständigen Begleiter aufgenommen hätte.[3] Dann aber kann der Umstand, dass diese Accomodation vom Verfasser selbst als eine nur äusserliche Rücksichtsnahme bezeichnet wird[4], uns durchaus nicht irre machen[5], und wir haben eben in unserer Notiz nur einen jener zahlreichen Fälle, in welchen der Paulus der Apostelgeschichte aller geschichtlichen Kunde entgegen als Beispiel der Gesetzesfrömmigkeit auftritt. Es ist somit im Wesentlichen das Urtheil derer zu bestätigen, welche die in Frage stehende Nachricht als ungeschichtlich bezeichnen[6], und die Möglichkeit fällt dahin, einen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden den Titus und den Timotheus betreffenden Fällen zu statuiren und zu sagen, in jenem sei die Beschneidung als zur Seligkeit erforderlich beansprucht, daher von Paulus verweigert, in diesem dagegen den Rechten der Heidenchristen

---

1) S. 2. 5.

2) Apostol. Zeitalter, S. 482 f. Jahrb. d. bibl. Wiss. IX, S. 64.

3) Schneckenburger: Zweck der Apostelgeschichte, S. 70. Overbeck, S. 249.

4) Neander, S. 290 f. Oertel: Paulus in der Apostelgeschichte, S. 222. Scholten: Het Paulinisch Evangelie, S. 452.

5) Vgl. Overbeck, S. 251.

6) Schrader, V, S. 548. Baur, I, S. 147 f. Zeller: Apostelg., S. 239 f. Schenkel: Bibel-Lexikon, V, S. 538. Christusbild, S. 65. Overbeck, S. 248 f. Lucht: Zeitschrift für wiss. Theologie, 1872, S. 421 f. H. Ziegler: Protestant. Kirchenztg., 1878, S. 975.

nichts vergeben worden.[1]) Denn da Timotheus sich bisher nicht selbst hatte beschneiden und in die jüdische Gemeinde aufnehmen lassen, ist anzunehmen, dass er nicht nur allgemein als Heide galt, sondern auch seinem Vater nach zu den Heiden gerechnet werden wollte. Er war zum Christenthum übergetreten, ohne die Zwischenstation des Judenthums durchzumachen. In seiner nachträglichen Beschneidung hätten daher Juden und Heiden, nur die möglichst öffentliche und deutliche Erklärung sehen müssen, dass die Ueberspringung jener Station eine Uebereilung gewesen sei. Dazu konnte der Paulus, der Gal. 2, 3 fg. geschrieben hatte, nimmermehr die Hand bieten. Keim erinnert freilich daran, dass Lykaonien nicht Jerusalem und dass die Zeit des principiellen Kampfes mit dem Apostelconvent vorüber gewesen sei.[2]) Aber im Gegentheil war dieselbe eben erst angebrochen. Mitten im Kampfe hätte Paulus capitulirt. Etwas Anderes ist es, wenn er etwa sechs Jahre später Röm. 14, 2 fg. die Beobachtung der jüdischen Speisegewohnheiten und Feiertage den Schwachen hingehen lassen konnte, wofern dieselbe nur eine auf den Herrn gerichtete, d. h. im religiösen Zusammenhange mit ihm verbleibende war. Zuzugeben, dass er demgemäss möglicher Weise auch die Beschneidung zulassen konnte, wenn sie der Sache nach nur Symbol der Herzensbeschneidung (Röm. 2, 29) war, verhindert uns nicht nur der Umstand, dass Apg. 16, 3 von einem derartigen Vorbehalte die Rede gar nicht ist, sondern auch das principielle Gewicht welches Paulus im Unterschiede zu andern gesetzlichen Beobachtungen gerade auf die Beschneidung legt, wenn er Gal. 5, 3 *παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ* das Urtheil spricht, derselbe sei schuldig, das ganze Gesetz zu halten. Auf diese und die oben angeführten Stellen des Galaterbriefes kann man sich für die hier entwickelte Ansicht mit demselben Rechte berufen, als die Apologeten für ihre Thesis ausnahmslos die Stelle 1 Kor. 9, 19. 20 citiren, welche sich übrigens lediglich auf des Apostels Weise, das Evangelium zu verkündigen, bezieht. Dass er andere Anknüpfungs- und Vermittelungspunkte dabei gebrauchen musste für Juden, andere für Heiden, ist ja leicht begreiflich. Ebenso führt es nichts auf unsern Fall Bezügliches mit sich, wenn Paulus 1 Kor. 7, 18. 19. Gal. 5, 6 die Gleichgültigkeit der schon vollzogenen *περιτομή*, d. h. des Zustandes derselben behauptet. Gerade die Indifferenz des Zustandes der Beschneidung für den Christenstand wirft das richtige Licht auf die Unzulässigkeit derselben als fortdauernden Actes. Das Evangelium von der Gnade Gottes und dem Glauben des Menschen wäre alterirt worden, wenn Paulus, sei es auch nur bei Andern, durch Zulassung

1) Vgl. Bibel-Lex., I, S. 215. 2) Aus dem Urchristenthum, S. 80.

der Beschneidung etwa des Timotheus, den Schein von einem »Evangelium der Beschneidung« erweckt hätte. Ist dem sonst so principiell denkenden und handelnden Paulus solche Inconsequenz irgend zuzutrauen? Und wenn er den Timotheus beschnitten hätte, müsste sich nicht irgend eine Gelegenheit finden, in seinen Briefen, zumal im Galaterbriefe selbst, dieses Umstandes Erwähnung zu thun? Zählt Paulus 1 Kor. 1, 14 f. die von ihm Getauften auf, warum nicht etwa 1 Kor. 9, 19 f. auch einige Beispiele von auf seine Veranlassung hin Beschnittenen? Gehörte dazu Timotheus um seiner eigenthümlichen Abstammungsverhältnisse willen, so konnten ähnliche Fälle damals keineswegs selten sein. Und doch lesen wir nie wieder von einem solchen. Hatte sich Paulus etwa der Erinnerung zu schämen? Darauf käme es beinahe hinaus. Soll er aber Paulus bleiben, der sich seines Evangeliums der Freiheit nie und nirgend zu schämen hat (Röm. 1, 16), so hat er auch *διὰ τοὺς Ἰουδαίους* (Apg. 16, 3) weder den Titus aus ungemischt heidnischer, noch den Timotheus aus mütterlicherseits jüdisch gemischter Ehe beschnitten, denn *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία* Gal. 5, 6. Es könnte höchstens die Vermuthung gewagt werden, Timotheus sei, wenn überhaupt beschnitten, schon früher bei seinem Uebertritt zum Judenthume beschnitten worden.[1]) Damit wäre wenigstens erklärt, warum sich die Apostelgeschichte gerade ihn ausersieht als Gegenstück zum Titus des Galaterbriefes. Aber tentenziös und unhistorisch bliebe ihre Darstellung auf diesem Punkte nach wie vor.

Schon hier also differiren die beiderseitigen Berichte. Nach den Briefen steht fest, dass Timotheus von Paulus zum Christenthume bekehrt worden war, aber es steht nicht fest, ob er heidnischer oder jüdischer oder gemischter Abkunft war, daher auch nichts über seine Beschneidung gesagt wird, welche übrigens als eine Undenkbarkeit erscheint. Dagegen die Apostelgeschichte zur Annahme führt, dass Paulus den Timotheus nicht bekehrte, vielmehr ihn bereits als einen Christen kennen lernte; ferner, dass derselbe gemischter Ehe entstammte und längere Zeit nach seinem Uebertritte, also da er bereits ohne Anstoss zu geben, vielmehr des besten Rufes sich erfreuend (16, 2), Mitglied der Gemeinde gewesen, von Paulus beschnitten wurde. Hier können also nur die eigenen Angaben des Paulus die Entscheidung geben, und mit der Beschneidung wird auch die Abstammung des Timotheus aus gemischter Ehe etwas zweifelhaft, sofern nur um der ersteren willen die letztere behauptet scheint (*διὰ τοὺς Ἰουδαίους*). Wenigstens entspräche es dem conciliatorischen Charak-

1) Lipsius: Jahrbuch des Protestantenvereins, I, 1869, S. 86.

ter der Apostelgeschichte überhaupt, neben dem Judenapostel Petrus, der aber die Heidenmission anerkennt und gelegentlich selbst treibt, und dem Heidenapostel Paulus, der aber mit den Judenaposteln im Einverständniss steht und nicht nur jüdische Synagogen besucht, sondern sogar jüdische Nasiräergelübde übernimmt, in zweiter Linie auch einen Apostelgehilfen erscheinen zu lassen, der beides ist, sowohl Heidenchrist vom Vater her als Judenchrist von der Mutter her.

Einig sind beide Berichte darin, dass sie ein nahes Verhältniss zwischen Beiden, Meister und Schüler, fernerhin statuiren. Auch lassen einige bereits erwähnte Anhaltspunkte auf verhältnissmässig jüngeres Alter des Letzteren schliessen. Aber beiderseits erschien Timotheus sofort als fast ständiger Reisegefährte des Paulus. Dass Timotheus zur Zeit der Gründung der Gemeinde von Thessalonich bei Paulus war, wird, trotz Schweigens der Apostelgeschichte, durch 1 Thess. 1, 1 höchst wahrscheinlich. In Beröa bleibt Timotheus zurück (Apg. 17, 14), während Paulus nach Athen reist. Dorthin bestellt er (17, 15), den Silas und Timotheus, erwartet sie daselbst (17, 16), jedoch (17, 33. 18, 1. 5) vergeblich, da sie erst in Korinth bei ihm eintreffen (18, 5). Aus 1 Thess. 3, 1—6 erhellt dagegen, dass Timotheus wirklich in Athen gewesen, aber sofort von dem besorgten Apostel wieder nach Thessalonich zurückgeschickt worden war, um Erkundigungen über die Entwickelung des jungen Gemeindebaues einzuziehen. Nicht von Beröa, sondern von Thessalonich aus trifft somit Timotheus in Korinth wieder mit Paulus zusammen (1 Thess. 1, 7. 8 = Apg. 18, 5) und gibt durch seine Nachrichten Veranlassung zum (ersten) Thessalonicherbrief. Dort ist er noch 2 Thess. 1, 1 vorausgesetzt. Für die nächste Zeit verlieren unsere Quellen den Timotheus aus den Augen. Da aber Paulus späterhin in Ephesus wieder mit Timotheus zusammentrifft (19, 22), so ist wahrscheinlich, dass Timotheus mit Paulus von Korinth nach Ephesus gereist, dort aber zurückgeblieben war. Das *κἀκείνους κατέλιπεν αὐτοῦ* (18, 19) ist also nicht auf Aquila und Priscilla zu beschränken, sondern umfasst mehrere Ungenannte, darunter den Timotheus, womit *δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ* (19, 22) nicht streitet. Das *διακονεῖν* des Timotheus fand eben in Ephesus, nicht auf der vorangegangenen Reise statt. Sonach hat Timotheus das 18, 24—27 Erzählte während des Paulus Abwesenheit als Augenzeuge in Ephesus miterlebt, d. h. er hat noch vor Paulus den Apollos persönlich kennen gelernt, womit die Korintherbriefe nicht streiten. Im Galaterbrief wird Timotheus so wenig als sonst ein Gehilfe des Apostels erwähnt, kann aber recht gut unter den *ἀδελφοί* (1, 2) mitbegriffen sein. Somit hat er sich dem Paulus auf dessen dritter Missionsreise wieder angeschlossen. Was er »in

diesem ephesinischen Triennium« getrieben und wie er sich entwickelt hat, weiss nur Otto.[1] Am Schlusse desselben, zur Zeit des ersten Korintherbriefes ist er nicht mehr bei Paulus. Dieser, welcher Apg. 19, 21 Willens ist durch Macedonien und Achaja zu reisen, hat ihn und den Erastus nach Macedonien vorausgesandt (Apg. 13, 22). Nicht lange nach des Timotheus Abreise ist der erste Korintherbrief geschrieben (1 Kor. 4, 17. 16, 10. 11). Aus Korinth soll Timotheus nach des Apostels Wunsch zu ihm zurückkehren, d. h. doch wohl nach Ephesus, und zwar μετὰ τῶν ἀδελφῶν, worin wohl auch Erastus implicite mit enthalten ist. Hatte Paulus schon 1 Kor. 16, 5 den Plan gefasst, durch Macedonien nach Korinth zu reisen, so konnte sowohl der Vorgang Apg. 19, 23 f., als die Rückkehr des Timotheus nach Ephesus, falls eine solche anzunehmen, mit seinen wohl nicht allzu günstigen Nachrichten die Ausführung jenes Planes nur befördern Apg. 20, 1. Vorher schon hatte Paulus den Titus von Ephesus nach Korinth gesandt; durch den beschleunigten Abzug geschah es, dass Titus nicht erst in Troas, sondern bereits in Macedonien auf seiner Rückreise von Korinth mit Paulus zusammentraf. Denn er wusste um des Apostels Plan und nahm desshalb den Landweg zur Rückreise (2 Kor. 2, 13. 7, 5. 6). Seine Nachrichten gaben Veranlassung zum zweiten Korintherbrief, wobei sich Paulus des Timotheus als Schreibers bediente (2 Kor. 1, 1), vielleicht in Philippi. In Korinth ist der Römerbrief geschrieben (Apg. 20, 2. 3. Vgl. Röm. 16, 23 mit 1 Kor. 1, 14); damals befand sich Timotheus nach Röm. 16, 21 bei Paulus. Von da an verlässt uns die sicher paulinische Quelle über Timotheus, und gleich darauf auch diejenige der Apostelgeschichte, indem sie ihn 20, 4 unter den Reisegefährten des Paulus nennt, welche der nachreisende Apostel in Troas wieder einholt (20, 5. 6). Nach Credner ist Timotheus damals in Kleinasien zurückgeblieben.[2] Hitzig's Hypothese, welche in Apg. 20, 4—6 einsetzt, wird weiter unten (VIII, 2) besprochen und beseitigt werden. Sicher ist nur, dass sich Timotheus nach Philem. 1 und Kol. 1, 1 bei Paulus sei es in Caesarea, sei es in Rom befindet. Jedenfalls setzt Letzteres der Philipperbrief voraus (1, 1), und zwar so, dass er in vollständiger Freiheit sich befindet und nach Philippi zu reisen bereit sein kann (2, 19—22). An sich scheint es freilich sehr wahrscheinlich, dass der Schüler in den Prozess des Meisters verwickelt wurde und gleichzeitig mit ihm als ein Opfer Nero's fiel. Denkbar ist jedoch auch, dass Timotheus eben durch jene Sendung nach Philippi dem Tode entging. Wenigstens findet sich Hebr. 13, 23 die Notiz, Timotheus sei wieder los, was Hilgenfeld

1) S. 63. 66. 2) Das Neue Test., II, S. 105.

dahin versteht, Timotheus sei mit Paulus gefangen gewesen, nach dessen Tod aber in Freiheit gesetzt worden [1]). Ist freilich der Hebräerbrief nach Rom geschrieben [2]), so kann die Haft desselben keine römische gewesen sein. »Mit ihm, so bald er kommt, will ich euch sehen«, fügte der Verfasser des genannten Briefes bei: aber wohin soll Timotheus kommen und wohin wird er mit dem Verfasser des Aufsatzes reisen? Es »bleibt zweifelhaft, ob der Verfasser damit nicht nur den Leser orientiren will, aus welchen Kreisen sein Werk hervorgegangen sein möchte.« [3])

Von den Pastoralbriefen abgesehen, hören hiermit die biblischen Nachrichten über Timotheus auf. Nur Hengstenberg weiss noch eine weitere kanonische Notiz beizubringen. Er deutet nämlich den Namen des Apoc. 2, 13 erwähnten Märtyrers Antipas in Pergamus allegorisch gleich Antikosmos, Gegen-Welt, im Sinne von »aller Welt Feind«, was nach der bekannten Devise des biederen Haudegens von Braunschweig zur positiven Kehrseite das »Gottesfreund«, d. h. Timotheus, hat. [4]) Antipas ist aber einfach gleich Antipatros. [5])

Dem bisher gewonnenen Bilde eines Lebens des Timotheus fügen nun aber unsere Pastoralbriefe noch folgende zum Theil neue Züge hinzu. Timotheus hatte nach 2 Tim. 1, 5 eine jüdische Mutter, Namens Eunike; seine Grossmutter, d. h. wohl der Eunike Mutter, Namens Lois, war unter der Zahl seiner Ahnen die erste Jüdin. Es ist aus dieser nachdrücklichen Erwähnung einer jüdischen, nicht judenchristlichen (s. z. 2 Tim. 1, 5), Abkunft von mütterlicher Seite her zu schliessen, dass Timotheus väterlicherseits heidnischer Abkunft war. Da, wie aus 2 Tim. 1, 5. 3, 14. 15 hervorgeht, diese Frauen den wesentlichsten Einfluss auf des jungen Timotheus Erziehung gehabt, ist mit Wahrscheinlichkeit ein früher Tod des Vaters anzunehmen. In Beziehung auf die Herkunft aus gemischter Ehe stimmt also der Bericht der Pastoralbriefe mit dem der Apostelgeschichte. Durch die Unterweisung der genannten Frauen wird Timotheus schon frühe mit den heiligen Schriften und den Ueberlieferungen des Judenthums bekannt; selbst die jüdisch-allegorische Exegese des A. T. ist ihm, wenn anders unsere Erklärung von 2 Tim. 3, 15 richtig ist, nicht unbekannt geblieben. Dagegen finden wir einer Beschneidung des Timotheus, d. h. einer förmlichen Aufnahme desselben in's Judenthum, nirgends gedacht. Zum Christen-

---

1) Einleitung, S. 380. 388.
2) Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1867, S. 4 f.
3) Hausrath: Bibel-Lexikon, IV, S. 411.
4) Offenbarung des h. Johannes, I, S. 189 f.
5) Vgl. dagegen F. Görres: Zeitschr. für wiss. Theol. 1878, S. 257 f. 276 f.

thum bekehrt wurde Timotheus durch Paulus selbst (1 Tim. 1, 2. 18. 2 Tim. 1. 2. 2, 1); und zwar in noch jugendlichem Alter, da er selbst zur Zeit der Abfassung der Briefe an ihn als noch junger Mann vorgestellt wird (1 Tim. 4, 12. 2 Tim. 2, 22). Er war ein treuer Schüler des Paulus und eifriger Anhänger seines Lehrtypus (1 Tim. 1, 2. 4, 6. 2 Tim. 1, 13. 3, 10 f.). In Gegenwart vieler Zeugen ordinirte ihn Paulus unter feierlicher Handauflegung des Presbyteriums, wobei Timotheus ein lautes Glaubensbekenntniss ablegte, zum vicarius apostolicus, gemäss schon zuvor ergangener Weissagungen, die ihn dafür tüchtig erklärten (1 Tim. 1, 18. 4, 14. 6, 12. 20. 2 Tim. 1, 6. 4, 5.). Doch bedurfte der junge »Evangelist« (2 Tim. 4, 5) des apostolischen Zuspruchs, um seinen Eifer aufzurichten (2 Tim. 1, 6). Wo und wann das Alles geschah, wird nicht angedeutet. Nach 2 Tim. 3, 10. 11 sollte man fast denken, Timotheus habe den Paulus schon auf der Reise Apg. 13, 14 bis 14, 20 begleitet.[1] Nach 1 Tim. 1, 3 ist Timotheus in Ephesus weilend zu denken, der Apostel ist nach Macedonien abgereist, also das Umgekehrte von Apg. 19, 22, will aber 1 Tim. 3, 14 »nächstens« zu Timotheus kommen. Einstweilen soll Timotheus gleichsam seine Stelle versehen (1 Tim. 4, 13), soweit es dessen physische Schwachheit (1 Tim. 5, 23) erlauben mag. Zur Zeit von 2 Tim. 1, 4, d. h. der Gefangenschaft des Paulus (2 Tim. 1, 8) zu Rom (2 Tim. 1, 17), soll Timotheus eilends noch vor Winter zu Paulus reisen (2 Tim. 4, 9. 13. 21).

Das entwickelte Charakterbild des Timotheus hat neuerdings auf Grund und zu Ehren der Pastoralbriefe arge Entstellungen erfahren müssen. Nachdem schon Eylau gefunden hatte, Timotheus habe sich seiner Stellung in Ephesus nicht gewachsen gefühlt und desshalb einer Ermahnung zur Ausdauer (1 Tim. 1, 18. 4, 14. 6, 12) und des Versprechens apostolischen Succurses (3, 14) bedurft[2], hat Hofmann unter dem Beifall C. Spitta's[3] ein noch weniger schmeichelhaftes Bild von ihm entworfen. Nicht blos liess Timotheus, durch kurze Gefangenschaft mürbe gemacht, den Apostel allein nach Antiochien reisen, sondern er lief auch während seines abermaligen längeren Aufenthaltes in Ephesus Gefahr, sich an »unchristlicher und nichtsnutziger Schriftgelehrsamkeit« zu betheiligen, was freilich gerade in Ephesus ein lucratives Geschäft gewesen sein soll, das dem Timotheus mit der Zeit lockend erschienen war.[4] Zeigt er im ersten Briefe ein Trachten nach leerer Weisheit und vollem Beutel, so ist er den An-

1) Hilgenfeld: Einleit., S. 745.
2) S. 15. 3) Studien und Kritiken, 1878, S. 586.
4) S. 188. 192 f. 194 f. 198. 200 f. 214. 218.

deutungen des zweiten zufolge auch leidensscheu und lässig im Berufe geworden[1], so dass wir nicht begreifen, wie Paulus ihm nur so versteckt und beiläufig sein Missfallen ausdrücken, ja wie er überhaupt noch mit ihm zu thun haben mochte. Denn statt, was der Apostel »selbstverständlich« gefunden hätte[2], sofort zu ihm nach Rom zu eilen, weint er brieflich Thränen (s. z. 2 Tim. 2, 4) und fragt schüchtern an, ob er kommen solle. »Wer einen solchen Timotheus für den Timotheus umtauschen will, den uns der echte Paulus, in dessen Gesellschaft ein apostolischer Gehülfe wahrlich schon vor dem Jahre 63 (2 Kor. 4, 7f. 11, 23f.) Gefangenschaft und Tod zu befahren hatte, in charakteristischen Zügen (1 Kor. 4, 17. 16, 10f. Phil. 2, 19f.) geschildert hat, der wird ein schönes Bild aus der Geschichte der christlichen Kirche ausstreichen, ohne dadurch die Echtheit der Pastoralbriefe retten zu können.«[3]

Nach der Tradition endlich war Timotheus Bischof von Ephesus[4], was lediglich Folgerung aus den Pastoralbriefen, namentlich aus 1 Tim. 1, 3f. ist. So in den apostolischen Constitutionen (7, 46), bei Eusebius (KG. III, 4, 5), Chrysostomus (Hom. XV zu 1 Tim.) und Photius (Bibl. 254). Seine Nachfolger sollen zuerst der Apostel, dann der Presbyter Johannes gewesen sein. Nach den Märtyreracten des Timotheus wurde jener ausdrücklich von Timotheus herbeigerufen, welcher dann während des bekannten Exils des Apostels auf Patmos den Zeugentod starb, so dass die Nachfolgerschaft des Johannes erst unter Nerva anhob.[5] Ein späterer Abschnitt (XI, 6) wird zeigen, dass dieser ganzen Tradition eine falsche Auffassung der Stellung des Timotheus zu Grunde liegt, folglich lediglich nichts darauf zu geben ist.

2) Vierzehn Jahre nach seiner Bekehrung zieht Paulus nach Gal. 2, 1 mit Barnabas hinauf, d. h. nach Jerusalem, *συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον*. Dass also der unbeschnittene Titus mit genommen wurde nach Jerusalem, dem Hauptsitze der Judaisten *κατ' ἐξοχήν* (Apg. 21, 20), ist geschehen auf des Paulus Antrieb. Dies aber gewährt uns in die Art und Weise, wie es bei Paulus zu jener *ἀποκάλυψις* Gal. 2, 2 kam, einen Einblick. Nicht nur theoretisch, sondern gleich praktisch wollte er die Frage über *τὸ εὐαγγέλιον ἐν τοῖς ἔθνεσιν* vorlegen und gelöst haben. Er wird ihn darum auch nicht veranlasst haben, in Jerusalem jüdisch zu leben (*ἰουδαΐζειν* Gal. 2, 14) oder Proselyt des

1) S. S. 241. 243f. 255f. 274f. 285. 294. 309f.
2) S. 313. 3) Mangold bei Bleek, S. 569.
4) Credner: Einleitung, S. 427.
5) Usener: Acta Timothei, 1877.

Thors zu werden. Den Judaisten, die das Christenthum eben nur als Judenthum begriffen, daher zwar wohl ein Judenthum und Ἰουδαῖοι und ein Heidenthum und Ἕλληνες (Apg. 21, 28), aber kein Christenthum und Χριστιανοί (Apg. 11, 26) kannten, erschien Titus nach wie vor als Heide. Dass nun Paulus diesen »Heiden« als Glied der messianischen Gemeinde einführen wollte und dazu ihn in die heilige Stadt des Judenthums mitnahm, musste ihnen als beleidigende Demonstration erscheinen. Die Stelle Gal. 2, 3. 5 ist nicht anders zu verstehen, als so, dass wirklich Zwang versucht wurde, aber umsonst. Allerdings zunächst διὰ τοὺς παρεισάκτους, aber ausser ihnen werden noch Andere Zwang versucht haben. Denn Andern gab Paulus und Titus eben διὰ τοὺς παρεισάκτους nicht nach. Die Apostel selbst nahmen daher wohl eine vermittelnde, darum eben haltlose, Stellung ein. Principiell behandelten die Frage Paulus auf der einen, die Judaisten auf der andern Seite. Den Uraposteln mochte die Beschneidung zwar nicht als nothwendig, aber doch als wünschenswerth erscheinen, und weil sie die Frage nicht principiell behandelten, konnten sie das Ansuchen an Paulus stellen, ihm aber auch schliesslich wieder nachgeben, anders als jene ψευδάδελφοι.[1])

Im zweiten Korintherbriefe (2, 13. 7, 6. 13 f. 8, 6. 16. 23. 12, 18) erscheint Titus als Bevollmächtigter und Geschäftsträger des Paulus. Als dieser im Begriffe war, zum drittenmal Korinth zu besuchen, schickte er den Titus voraus, um über die dortigen Zustände Kunde zu erlangen. Titus traf zwar nicht, wie Paulus gehofft hatte, in Troas (vgl. 2 Kor. 2, 12. 13), aber doch in Macedonien wieder mit ihm zusammen (2 Kor. 7, 6) und wurde nunmehr zum zweitenmal nach Korinth gesandt, um als Geschäftsträger die Collecte daselbst zu betreiben (2 Kor. 8, 6. 16. 23).[2]) Endlich den Pastoralbriefen zufolge hat ihn Paulus selbst zum Christenthum bekehrt (Tit. 1, 4). Da er nach Tit. 1, 5 vom Apostel als Stellvertreter in Kreta bestellt worden war, hat die spätere Tradition ihn zum ersten Bischof daselbst gemacht, wo er von Paulus selbst eingesetzt und 94 Jahre alt gestorben sein soll.[3])

---

1) Vgl. hierüber besonders Lucht: Zeitschr. f. wiss. Theol., 1872, S. 403 fg.

2) Weiteres vgl. Zeitschr. f. wiss. Theol., 1879, S. 469 f.

3) So die apostolischen Constitutionen (VII, 46), Eusebius (KG. III, 4, 5), Theodoret (zu 1 Tim. 3, 1), Theophylakt (Vorrede zum Titusbrief). Erwähnung verdient die Legende, C. Plinius Caecilius Secundus, für den sich die christliche Phantasie um seines bekannten Briefes willen interessirte, sei auf Kreta mit Titus zusammengetroffen, durch den Zusammensturz eines von ihm dem Jupiter errichteten Tempels an seinem Glauben irre geworden und in einer, von ihm dafür zu Ehren Christi erbauten Kirche sammt einem Sohne getauft worden. Ein späteres römisches Märtyrerverzeichniss, welches einen am 6 August mit fünf Genossen enthaupteten Se-

Aber aus den Pastoralbriefen selbst, die zu dieser Tradition Veranlassung geben, würde nur hervorgehen, dass Titus die Gemeinden auf Kreta interimistisch leitete, da er 2 Tim. 4, 10 — offenbar im Anschlusse an die Abberufung Tit. 3, 12 — nach Dalmatien, nicht zurück nach Kreta gereist ist.

Nur Wieseler liest von Titus auch in der Apostelgeschichte, und zwar an der Stelle 18, 7.[1] Hier findet sich statt der nach A. D † recipirten Lesart *Ἰούστου* in B. D †† *Τιτίου Ἰούστου* und in ℵE *Τίτου Ἰούστου*. Aus letzterer schliesst er, dass Titus erst auf der 18, 22 erwähnten Reise mit Paulus nach Jerusalem gekommen sei, welche Reise er verkehrter Weise immer noch mit der Gal. 2, 1 erwähnten für identisch hält. Ist freilich Gal. 2 = Apg. 15, so kann der Apg. 18, 7 genannte Titus Justus nicht der Titus von Gal. 2 und 2 Kor. sein. Nun ist aber wahrscheinlich die Lesart des Vaticanus richtig, also *Τιτίου Ἰούστου*, d. h. Justus ist praenomen und Titius ist nomen gentilicium; der echt römische Name Justus Titius wird also nur in der Weise umgekehrt, wie es nach Augustus gebräuchlich wurde.[2]

Somit erscheint Titus in der Apostelgeschichte gar nicht und zwar ist er, weil er Apg. 15 vorkommen müsste, mit Absicht ignorirt. Der Grund dazu liegt in der Tendenz des Buches.[3]

Märker[4] und Graf[5] behaupten, die Identität von Titus mit Silas, was ihre 2 Kor. 1, 19 vgl. mit 2, 13 klar vorliegende Verschiedenheit und auch Apg. 15, 22. 16, 19. 20 gegen sich hat, sofern Silas hiernach ein Judenchrist der Jerusalemer Gemeinde war. »Dass aber Titus ein Jerusalemer Heidenchrist gewesen (Graf), ist ungefähr die abenteuerlichste Hypothese, welche im Streit über Apg. 15 aufgetaucht ist.«[6] Silvanus soll er nämlich in Aufschriften (1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1 — aber Tit. 1, 4!) und in Briefanfängen (2 Kor. 1, 19), in der Mitte aber »vertraulicher« Titus heissen! Noch mehr Neues über Titus erzählt Hofmann. Titus wohl aus Antiochia (Gal. 2, 1), zuerst nicht näher mit Paulus, der ihn jedoch bekehrte, stehend, sei nur in Ephesus und vorübergehend in Macedonien bei ihm gewesen. Nach der Be-

---

cundus erwähnt, verschaffte dem Plinius sogar den Nachruf, in seiner Vaterstadt Novum Comum Blutzeuge geworden zu sein. Vgl. B. Bauer: Christus und die Cäsaren, S. 274.

1) Chronologie, S. 204. 336. Commentar zu Gal. S. 573. Stud. u. Krit. 1864, S. 434. Real-Encyklopädie, XXI, S. 276.

2) Bleek, S. 550. Lucht, S. 414. 3) Lucht, S. 214f.

4) Titus Silvanus, Meininger Gymnasialprogramm, 1864.

5) Heidenheim's Deutsche Vierteljahrschrift für evang. theol. Forschung, VI, 1865, S. 373f.

6) Overbeck: Apostelgeschichte, S. 235.

freiung aus seiner Gefangenschaft macht Paulus eine Besuchsreise im Orient, trifft in Antiochien, wohin er sich durch den Hebräerbrief angemeldet, den Titus, nimmt ihn mit an des aus seiner Haft noch nicht zurückgekehrten Timotheus Stelle, lässt ihn in Kreta, und auf der Rückreise nach dem Occident schreibt er ihm von Nikopolis in Epirus aus, wo er überwintert.[1] Nach Holsten endlich verschwindet Titus, eine bedeutendere Natur als Timotheus, aus der Gesellschaft des Paulus von dem Zeitpunkt an, da dieser mit der Collecte und dem Römerbriefe conciliatorische Wege einschlägt; daher falle er, der aus Abneigung gegen das Judenthum den Apostel verlässt, unter das Urtheil Phil. 2, 21.[2] »Von solchem Verhältnisse des Titus zu Paulus hat wenigstens der Verfasser des Titusbriefes nichts gewusst.«[3] Aber angesichts der echten Briefe ist die Hypothese nicht unmöglich.

3) Das Befremdliche unserer Briefe in Bezug auf diese beiden Persönlichkeiten besteht nun aber darin, dass Titus nur wegen des Anlasses, den seine Person zur Entscheidung der Frage hinsichtlich der Beschneidung gegeben hatte, als Empfänger eines Briefs gedacht zu sein scheint, der gegen die »Schwätzer und Verführer aus der Beschneidung« (1, 10) gekehrt ist; und dass andererseits auch der Timotheus der Pastoralbriefe demjenigen der echten Briefe möglichst ähnlich gemacht werden soll, eben darum aber nicht zu seinem Rechte kommt. Unter Voraussetzung einer zweiten Gefangenschaft nämlich müsste derselbe damals wenigstens schon dreizehn Jahre lang des Paulus Begleiter gewesen sein. Dazu passt freilich schlecht 1 Tim. 4, 12 *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω*, zumal da hiezu das Original 1 Kor. 16, 11 steht *μή τις οὖν αὐτὸν ἐξουθενήσῃ* und auch Tit. 2, 15 *μηδείς σου περιφρονείτω* die stereotype Weise des Ausdrucks verräth.[4] Man halte hiermit zusammen die Art, wie Timotheus in einem Alter, dem solche Motive wenigstens ferner liegen, nicht blos überhaupt an seinen Jugendunterricht 2 Tim. 3, 15, sondern auch speciell 2 Tim. 1, 5 an Mutter und Grossmutter erinnert wird, im Hinblick auf welches Verhältniss sich auch der befremdliche Zusatz 2 Tim. 1, 3 *ἀπὸ προγόνων* erklärt.[5] Was Neander einwendet, dass die Altersbestimmungen oft schwankend gebraucht würden, und dass sich unter den Gegnern Männer befanden, welche durch ihr hohes Alter sich Ansehen und Verehrung erwarben[6], ist so haltlos,

---

1) Die h. Schrift N. T. VI, S. 3 f.
2) Jahrbücher für prot. Theol. 1876, S. 75 f.
3) Hilgenfeld: Zeitschr. für wiss. Theol. 1877, S. 168.
4) Bleek, S. 574. 5) Baur: Pastoralb., S. 98.
6) S. 416.

dass er selbst geneigt ist, wenn sich die Unechtheit des ersten Briefes an den Timotheus erweisen liesse, die Stelle 1 Tim. 4, 12 aus einem Missverstande von 2 Tim. 2, 22 *τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεῦγε* zu erklären. Aber wie passt gerade diese Ermahnung für einen langjährigen, erprobten Gehülfen des Apostels? Der ungünstige Eindruck solcher Stellen wird aber nur vermehrt, wenn man noch andere herbeizieht, in denen Timotheus wie ein angehender Katechumene zu einem rechtschaffenen Leben überhaupt (1 Tim. 1, 18. 19. 4, 7. 5, 21. 22. 6, 11. 2 Tim. 4, 5) und zur Treue im Glauben, zum Festhalten an der correcten Lehre des Paulus ermahnt wird (2 Tim. 1, 13. 2, 1. 2. 3, 14), wobei es wenigstens 2 Tim. 2, 7 scheint, als verstünde es sich keineswegs von selbst, dass er diese Lehre auch nur recht begriffen habe. Auch das *πέπεισμαι ὅτι καὶ ἐν σοί* 2 Tim. 1, 5 ist gerade kein Vertrauensvotum, und zwar eben weil es ein solches sein soll und nöthig befunden wird. Der geschichtliche Timotheus freilich hätte vom Verfasser der Pastoralbriefe nicht ohne Vorbehalt Anweisungen und Anschauungen entgegennehmen können, welche mit der Theorie und Praxis des Apostels, dessen vertrauter Schüler er war, nicht eben durchweg harmonirten (1 Tim. 2, 15. 4, 3. 5, 14. 2 Tim. 2, 4. 6). Aber die 2 Tim. 1, 6 f. 2, 3 f. zu Tage tretende Voraussetzung, dass Timotheus immer wieder zur Treue und zum Eifer ermahnt werden muss, hängt mehr noch mit der praktischen Tendenz unserer Briefe zusammen, deren Ermahnungen (vgl. auch 1 Tim. 6, 13 f. 2 Tim. 3, 14 f. Tit. 3, 9 f.) nur nominell dem Adressaten, in Wahrheit über diesen hinaus einem grösseren Publicum, ja allen Christen gelten.[1] Endlich wirkt noch in den Stellen 1 Tim. 1, 2. 18. 2 Tim. 1, 2. 2, 1 die Bezeichnung des Timotheus als *τέκνον* 1 Kor. 4, 17. Phil. 2, 22 nach. Oben schon wurde gezeigt, wie der Glaube an die strenge Geschichtlichkeit der Angaben unserer Briefe dazu führt, gegen den geschichtlichen Timotheus ungerecht zu werden. In Wahrheit sieht man auch angesichts solcher Stellen nur wieder in die Conception eines Schriftstellers hinein, der nach dem Bilde, welches er selbst sich von der Person des Timotheus entworfen hat, seine Farben wählt und infolge dessen den Schüler des Apostels geradezu schulmeisterlich behandelt.[2]

1) Immer, S. 394. Renan: St. Paul, S. XXV.
2) Baur, S. 97.

Siebentes Capitel.

Schreibweise und Sprachgebrauch.

I. Allgemeines.

Die Wichtigkeit dieser Seite der Untersuchung für die Kritik ist sofort von Schleiermacher erkannt worden, welcher darum in der Lage ist, seinem Leser vor Allem die unerfreuliche Gabe eines trockenen Wörterverzeichnisses bieten zu müssen.[1] Und so hat auch dieser Punkt Gegner, wie Planck, Wegscheider und Beckhaus (vgl. S. 8) in erster Linie beschäftigt. Sie gaben die Verschiedenheit des Wortvorrathes zu, fanden darin aber mehr nur ein Wechseln und Schwanken in der Ausdrucksweise, welches sich theils aus Mangel einer abgeschlossenen rhetorischen Sprachbildung bei dem Urheber, theils aus der Vertrauensstellung der Empfänger der Briefe, überhaupt aus dem Privatcharakter der letzteren, noch mehr aus der Verschiedenheit der behandelten Gegenstände, aus der Neuheit der Situation einer bisher noch nicht dagewesenen Form der Irrlehre gegenüber zur Genüge erkläre. Letztere Bemerkung, dass neue Erscheinungen neue Ausdrücke hervorrufen, ist dann zur stereotypen Form geworden, mit welcher man sich im Voraus über die von dieser Seite drohenden Gefahren beruhigte.[2] Es wird sich zeigen, dass jedes derartige Quietiv machtlos ist gegenüber einem Thatbestand, der nach allen Seiten weit hinaus reicht über die Einflüsse, welche dieses oder jenes Zeichen der Zeit, das gerade am Himmel auftaucht, etwa auf den Wortvorrath oder gar auf den Satzbau und den Partikelgebrauch eines Schriftstellers zu üben vermag.

Am wenigsten sind durch die Gegenschriften Schleiermacher's Bemerkungen über die Hapax legomena erledigt worden, die Paulus im ersten Timotheusbriefe gehäuft haben würde. »Häufiger Gebrauch ihm sonst fremder Wörter und Ausdrücke« wird daher auch von Planck zugegeben.[3] Dass aber dessen eigene Ansichten vom paulinischen Sprachgebrauch verfehlt sind, und dass andererseits jene bezüglich eines einzigen Briefes gemachte Beobachtung auf alle drei

1) S. 28f. (233).
2) So Böhl, Baumgarten, Huther, Wiesinger, S. 239f.
3) Bemerkungen über den ersten Brief an den Timotheus, S. 229.

ausgedehnt werden könne, hat Eichhorn gezeigt[1] und ist von Späteren mit steigender Genauigkeit nachgewiesen worden.[2] Aber auch die von Schleiermacher gleichfalls mehrfach und treffend hervorgehobene Unbestimmtheit des Gedankengangs, vermöge deren sich der Briefsteller oft ganz unerwartet aus seinem Gegenstand herauswerfen lässt, fort und fort wieder auf Anderes fällt[3], namentlich aber gern dem besonderen Gegenstand Lebewohl sagt, um sich in ganz allgemeinen Betrachtungen zu verlieren[4], vertrug, ja erforderte eine gleiche Generalisirung, und so hat sich nach dem Vorgange Eichhorn's[5] für die Beurtheilung der Form unserer Briefe De Wette verdient gemacht durch den Nachweis, dass dieselben von dem speciellen Gegenstande gern auf allgemeine Wahrheiten oder Gemeinplätze ablenken (1 Tim. 1, 15. 2, 4—6. 3, 16. 4, 8—10. 2 Tim. 1, 9 f. 2, 11—13. 19—21. 3, 12. 16. Tit. 2, 11—14. 3, 3—7), dass selbst dasjenige, was zur Widerlegung und Beherzigung gesagt wird, in solcher Form erscheint (1 Tim. 1, 8—10. 4, 4 f. 6, 6—10. 2 Tim. 2, 4—6. Tit. 1, 15) und dass nach solchen belehrenden Abschweifungen gewöhnlich ein Ruhepunkt in irgend welcher besondern, dem Briefempfänger geltenden Ermahnung oder Anweisung gesucht wird (1 Tim. 3, 14 f. 4, 6. 11. 6, 2. 5. 11. 2 Tim. 2, 7. 14. 3, 5. Tit. 2, 15. 3, 8).[6] In derselben Richtung laufen die in's Detail gehenden Beobachtungen Mayerhoff's: »Ebenso wenig der paulinische Anakoluthien-Reichthum als die Satzverknüpfungsweise, noch auch die Parenthesenfülle und häufigere oratio variata tritt uns hier entgegen«.[7] Seither haben Commentatoren wie Huther[8], Darsteller des theologischen Gehaltes des N. T. wie Immer[9], oder der neutestamentlichen Geschichte wie Renan[10] kürzere Auszüge aus den Arbeiten ihrer Vordermänner gegeben. Aber das gesammte Material bedarf noch gar sehr wie der Sichtung so der Vervollständigung.

Vorher nur noch eine Bemerkung! Während der Titusbrief in sachlicher wie sprachlicher Beziehung die Verbindung zwischen beiden Timotheusbriefen bildet, ist unter den letzteren der erste und längste nicht blos von der früheren Kritik allein der Unechtheit geziehen, sondern auch von Kritikern, welche alle drei Briefe dem Paulus aberkennen, doch fast wieder einem besonderen Verfasser zugeschrieben

---

1) Einleitung, III, S. 316 f. 325 f.
2) Schott, Credner, Zeller: Theologische Jahrbücher, S. 509 f.
3) S. 160 (288). 4) S. 176 (295).
5) S. 315.
6) Einl. S. 337. Kurze Erklärung, S. 154 f. Vgl. auch Huther, S. 11.
7) S. 32. Vgl. übrigens S. 16 f. 25 f. 31 f. 33 f. 37 f.
8) S. 9 f. 9) S. 388. 398. 10) St. Paul, S. XXIII.

worden. Nach Immer verhält sich das Paulinische zum Unpaulinischen in ihm wie 1 zu 6, in den beiden anderen nur wie 1 zu 4 oder 3. Wie er aber selbst darauf nur einen relativen Unterschied gründen will[1], so lässt auch Pfleiderer die Frage schliesslich in suspenso[2], nachdem Baur selbst von seinem früheren Urtheil[3] zurückgekommen war.[4] Alles Folgende wird solchen Rückzug motivirt, ja durchaus geboten erscheinen lassen.

II. Das eigenthümliche Sprachgebiet.

1) Lexikalisches Privateigenthum.

Aus dem bedeutenden Wörtervorrath der Pastoralbriefe — sie gebieten über 897 Wörter — ist zunächst als ihr eigenstes Eigenthum auszuscheiden, was im ganzen Bereiche des N. T. nur und allein ihnen angehört, also die Wörter, welche Hapax legomena in dem Sinne sind, dass sie nur innerhalb eines enger begrenzten Gebietes des N. T. ihr Dasein haben, hier aber möglicher Weise öfters anzutreffen sind. Die Zahl der in diese also bestimmte Klasse gehörigen Wörter ist beträchtlich, nämlich, von Eigennamen wie Pudens, Hermogenes u. s. w. oder Dalmatia, Nikopolis u. s. w. abgesehen, 171.[5]

1. Dem ersten Timotheusbrief eignen innerhalb des N. T. folgende 74 Wörter: *ἀγαθοεργεῖν*, *ἀγνεία*, *ἀδηλότης*, *αἰδώς* (Hebr. 12, 28?), *ἄλλως*, *ἀμοιβή*, *ἀνδραποδιστής*, *ἀνδροφόνος*, *ἀνεπίληπτος*, *ἀντίθεσις*, *ἀντίλυτρον*, *ἀπέραντος*, *ἀπόβλητος*, *ἀπόδεκτος*, *ἀποδοχή*, *ἀποθησαυρίζειν*, *ἀτρόσιτος*, *αὐθεντεῖν*, *βαθμός*, *βλαβερός*, *γραώδης*, *γυμνασία*, *διαπαρατριβή*, *διατροφή*, *δίλογος*, *διώκτης*, *ἑδραίωμα*, *ἔκγονα*, *ἔλαττον* (adverbial), *ἔντευξις*, *ἐντρέφεσθαι*, *ἐπαρκεῖν*, *ἐπίορκος*, *ἐπιπλήττειν*, *ἑτεροδιδασκαλεῖν*, *εὐμετάδοτος*, *ἤρεμος*, *θεοσέβεια*, *καταλέγεσθαι*, *καταστολή*, *καταστρηνιάζειν*, *καυτηριάζεσθαι*, *κοινωνικός*, *κόσμιος*, *λογομαχία*, *ματαιολογία*, *μετάληψις*, *μητραλῴης*, *μονοῦσθαι*, *νεόφυτος*, *νοσεῖν*, *ξενοδοχεῖν*, *οἰκοδεσποτεῖν*, *ὁμολογουμένως*, *πατραλῴης*, *περιπείρειν*, *πλέγμα*, *πορισμός*, *πραϋπάθεια*, *πρόκριμα*, *πρόσκλισις*, *ῥητῶς*, *σκέπασμα*, *στόμαχος*, *τεκνογονεῖν*, *τεκνογονία*, *τεκνοτροφεῖν*, *ὑδροποτεῖν*, *ὑπερπλεονάζειν*, *ὑπόνοια*, *φιλαργυρία*, *φλύαρος*, *ψευδολόγος*, *ψευδώνυμος*.

2. Dem zweiten Timotheusbriefe eignen innerhalb des N. T. folgende 46 Wörter: *ἀγωγή*, *ἀθλεῖν*, *ἀκαίρως*, *ἀκρατής*, *ἀναζωπυρεῖν*.

---

1) S. 398. 2) Protest. Bibel, S. 838.
3) Pastoralbr., S. 54. 4) Paulus, II, S. 499.
5) Mayerhoff zählte erst über 120, S. 25f.

ἀνάλυσις, *ἀνανήφειν*, *ἀναψύχειν*, *ἀνεξίκακος*, *ἀνεπαίσχυντος*, *ἀνήμερος*, *ἀντιδιατιθέμενος*, *ἀπαίδευτος*, *ἀποτρέπειν*, *ἄρτιος*, *ἄσπονδος* (Röm. 1, 31?), *ἀφιλάγαθος*, *βέλτιον*, *γάγγραινα*, *γόης*, *γυναικάριον*, *δειλία*, *ἔκδηλος*, *ἐνδύνειν*, *ἐπανόρθωσις*, *ἐπισωρεύειν*, *θεόπνευστος*, *καταφθείρειν* (2 Petr. 2, 12?), *κνήθειν*, *λογομαχεῖν*, *μάμμη*, *μεμβράνα*, *μηδέποτε*, *νεωτερικός*, *ὀρθοτομεῖν*, *πιστοῦν*, *πραγματεία*, *στρατολογεῖν*, *συγκακοπαθεῖν*, *σωφρονισμός*, *φελόνης*, *φίλαυτος*, *φιλήδονος*, *φιλόθεος*, *χαλκεύς*, *χρήσιμος*.

3. Dem Titusbrief eignen innerhalb des N. T. folgende 28 Wörter: *αἱρετικός*, *ἀκατάγνωστος*, *αὐτοκατάκριτος*, *ἀφθορία*, *ἀψευδής*, *βδελυκτός*, *ἐγκρατής*, *ἐκστρέφεσθαι*, *ἐπιδιορθοῦν*, *ἐπιστομίζειν*, *ἱεροπρεπής*, *καλοδιδάσκαλος*, *κατάστημα*, *ματαιολόγος*, *οἰκουργός*, *ὀργίλος*, *περιούσιος*, *περιφρονεῖν*, *πρεσβύτις*, *στυγητός*, *σωτήριος*, *σωφρονίζειν*, *σωφρόνως*, *φιλάγαθος*, *φίλανδρος*, *φιλότεκνος*, *φρενατάτης*, *φροντίζειν*.

4. Blos den drei Pastoralbriefen gemeinsam eignen innerhalb des N. T.: *διάβολος* (als Adjectiv) und *ὠφέλιμος*[1]); blos zweien unter ihnen und zwar a) den beiden Timotheusbriefen eignen: *ἀνόσιος*, *ἀστοχεῖν*, *διδακτικός*, *κενοφωνία*, *νομίμως*, *παραθήκη*, *πρόγονοι*, *τυφοῦσθαι*, *ὑποτύπωσις*, also neun Wörter; b) dem ersten Timotheusbrief und dem Titusbrief eignen: *αἰσχροκερδής*, *ἄμαχος*, *γενεαλογία*, *διαβεβαιοῦσθαι*, *διάγειν*, *νηφάλιος*, *πάροινος*, *πλήκτης*, *σεμνότης*, *σώφρων*, also 10 Wörter; endlich c) eignen dem zweiten Timotheusbrief und dem Titusbrief die 2 Wörter *ἀνατρέπειν* und *εὐσεβῶς*.

5. Bemerkenswerth ist noch der Umstand, dass bei weitem die meisten dieser Wörter eben nur ein einziges Mal, an Einer Stelle, erscheinen, also auch in diesem engeren Sinne, innerhalb der Pastoralbriefe selbst, wahrhaftige Hapax legomena sind. So kommen von den 74 Hapax legomena des ersten Timotheusbriefes nur 8 (*ἀγνεία*, *ἀπόδεκτος*, *ἀποδοχή*, *ἔντευξις*, *ἐπαρκεῖν*, *ἑτεροδιδασκαλεῖν*, *κόσμιος*, *πορισμός*) zweimal und nur ein einziges (*ἀνεπίληπτος*) dreimal vor. Im zweiten Timotheusbrief erscheint von den Hapax legomena, zu welchen man sofern Röm. 12, 20 Citat ist, etwa noch *σωρεύειν* 3, 6 rechnen könnte, nur ein einziges (*συγκακοπαθεῖν*) zweimal, und im Titusbrief wiederholt sich kein einziges. Was die allen drei oder doch zweien der Briefe gemeinsamen Hapax legomena betrifft, so kommt *ὠφέλιμος* in demselben Verse 1 Tim. 4, 8 zweimal, ferner *ἀστοχεῖν* und *τυφοῦσθαι* im ersten, *παραθήκη* im zweiten Timotheusbrief zweimal vor; ferner erscheint *νηφάλιος* und *σεμνότης* im ersten Timo-

1) Immer führt S. 38 *ὠφέλιμος πρός τι* an. Aber wie letztere Construction gut griechisch ist, so kommt umgekehrt der Dativ auch Tit. 3, 8 vor.

theusbrief. σώφρων aber im Titusbrief zweimal; alle andere Wörter nur einmal, um für immer wieder zu verschwinden.

6. Noch mag man die Vertheilung dieses Sondergutes auf die einzelnen Capitel der Briefe in Betracht ziehen. Während sich dasselbe im zweiten Timotheusbrief und im Titusbrief ziemlich gleichmässig vertheilt, sind im ersten Timotheusbriefe besonders die zwei letzten Capitel reich an Sonderwörtern; und während sich die dem ersten und letzten unserer Briefe gemeinsamen Wörter dieser Gattung sämmtlich nur in den drei ersten Capiteln des ersten Briefes finden, ist beispielsweise das vierte Capitel des zweiten Timotheusbriefes ganz frei von Wörtern dieser Classe, welche der genannte Brief mit einem seiner Seitengänger gemeinsam hätte. Die allen drei gemeinsamen Hapax legomena finden sich im dritten und vierten Capitel des ersten, im dritten des zweiten, im zweiten und dritten Capitel des dritten Pastoralbriefes. So bestätigt sich auch von dieser Seite die Wahrnehmung Schleiermacher's, dass der erste Timotheusbrief sich bis in sein viertes Capitel mit dem Briefe an Titus, im fünften und sechsten mit dem zweiten an Timotheus berühre [1], was nicht ausschliesst, dass auch schon im ersten und dritten Capitel des ersten beiden Timotheusbriefen gemeinsame Wörter vorkommen. Dagegen vertheilen sich die jenem ausschliesslich angehörigen Wörter auf die einzelnen Capitel so, dass 11 auf das erste, 10 auf das zweite, 6 auf das dritte, 9 auf das vierte, 18 auf das fünfte und 19 auf das sechste kommen, wobei von Wiederholungen abgesehen ist. Auch damit stimmt Schleiermacher's Beobachtung, wonach der Brief vom fünften Capitel an verhältnissmässig selbständiger auftritt.[2]

7. Es ist nicht in Abrede zu stellen, dass die Zahl der unsern Briefen eigenthümlichen Wörter für einen Gesammtraum von nur 13 Capiteln oder 242 Versen eine verhältnissmässig starke ist; der an Capitelzahl gleiche, aber noch um 14 Verse überlegene zweite Korintherbrief weist kaum 100 eigenthümliche Wörter auf [3], während die Epheser- und Kolosserbriefe mit nur 10 Capiteln, aber 250 Versen, etwa um die Zahl 30 an eigenthümlichem Wörtergut unsern Briefen nachstehen.[4]

8. Es könnte äusserlich betrachtet die Wahrnehmung, dass jeder einzelne Brief so viele, im Verhältniss zur Grösse des Schriftstückes wirklich auffällig zahlreiche, Hapax legomena zählt, der Neigung, auf mehrere Verfasser zu schliessen, Vorschub leisten. Allein schon auf diesem Punkte der Darlegung des Thatbestandes kommen manche einschränkende Beobachtungen in Betracht. Der Umstand, dass die

1) S. 102 (264). 2) S. 210 (300).
3) Zeller, S. 503 f. 4) Planck, S. 52.

meisten der unsern Briefen eigenthümlichen Wörter auch innerhalb unseres Gebietes wirkliche Hapax legomena sind, spricht für ein verhältnissmässig zufälliges Erscheinen einzelner Exemplare einer reichen Gattung. Die Familie bildet das Mittelglied zwischen der Gattung und dem Einzelwesen. In der That bilden gewisse, über je einen oder höchstens zwei der Briefe verbreitete, Wörter mit andern gleicher Art, die ebenfalls nur vereinzelt erscheinen, eine solche Gruppe. Man erinnere sich z. B. an die Vorliebe unserer Briefe für Wörter, die etymologisch mit *σοφός* zusammenhängen. Zwar *σοφός* selbst ist 1 Tim. 1. 17 nach richtiger Lesart zu tilgen, aber *σοφίζειν*, sonst nur 2 Petr. 1. 16 und zwar in malam partem vorkommend, finden wir, dem Geiste und Charakter unserer Briefe entsprechend, in partem meliorem gewendet, schon 2 Tim. 3, 15; dann aber treten zu den auch sonst, wiewohl selten, vorkommenden Wörtern *σωφροσύνη* (1 Tim. 2, 9. 15; sonst nur Apg. 26, 25) und *σωφρονεῖν* (2 Tim. 2, 6; sonst nur Röm. 12, 3. 2 Kor. 5, 13. Marc. 5, 15 = Luc. 8, 35. 1 Petr. 4, 7) die Hapax legomena *σωφρονίζειν*, *σωφρονισμός*, *σωφρόνως*, *σώφρων*, die sich auf alle drei Briefe vertheilen. Ein ähnliches Beispiel bieten die Derivate von *διδασκεῖν*. Dieses im N. T. nichts weniger als seltene Verbum ist aus naheliegenden Gründen ein Lieblingswort unserer Briefe, aber ebenso auch die abgeleiteten Wörter *διδάσκαλος*, *διδασκαλία*, *διδαχή*, *διδακτικός*, bis zu den auffälligen Composita *νομοδιδάσκαλος* (1 Tim. 1, 7; nur noch Luc. 5, 17. Apg. 5, 34), *καλοδιδάσκαλος* (ein unicum Tit. 2 3) und *ἑτεροδιδασκαλεῖν* (1 Tim. 1, 3. 6, 3). In Briefen gegen Irrlehrer können an sich Wörter wie *μάχεσθαι*, *μάχη*, dann aber auch *λογομαχεῖν* (2 Tim. 2, 14) und *λογομαχία* (1 Tim. 6, 4) nicht befremden. In eine gemeinsame Familie aber gehören um so mehr die Wörter *οἶκος* (den drei Briefen gemeinsam), *οἰκία* (im zweiten Timotheusbrief), *οἰκεῖν*, *οἰκεῖος*, *οἰκονομία*, *οἰκοδεσποτεῖν* (diese im ersten Timotheusbrief), *οἰκονόμος* und *οἰκουργός* (im Titusbrief).

2. Vertheilung des Wörtervorrathes auf die einzelnen Briefe.

Von dem Privateigenthum der Pastoralbriefe abgesehen, bleibt nach Abzug der Hapax legomena immer noch ein grosser Wörtervorrath, den sie mehr oder minder mit dem übrigen N. T. gemein haben, unter die einzelnen Briefe zu vertheilen.

1. Von diesen restirenden 727 Wörtern sind verhältnissmässig wenige, nämlich nur 101, allen drei Briefen zugehörig. Es sind das natürlich vor allem die ganz unentbehrlichen Nomina, Verba und Par-

tikeln, ohne welche überhaupt zu schreiben unmöglich ist. Von sonst hierher gehörigen Wörtern, die für den Charakter unserer Briefe bezeichnend sind, seien genannt: *ἀγαθός*, *ἀγάπη*, *ἄγνος*, *αἰών*, *αἰώνιος*, *ἀλήθεια*, *ἀρνεῖσθαι*, *δεσπότης*, *διδασκαλία*, *διδάσκειν*, *δικαιοσύνη*, *δόξα*, *εἰρήνη*, *ἔλεος*, *ἐκλεκτός*, *ἐπίγνωσις*, *ἐπιφάνεια*, *ἔργον*, *εὐσέβεια*, *ζήτησις*, *καθαρός*, *καιρός*, *κακός*, *καλός*, *λόγος*, *μανθάνειν*, *μῦθος*, *νοῦς*, *οἶκος*, *παρακαλεῖν*, *πιστεύειν*, *πίστις*, *πνεῦμα*, *συνείδησις*, *σώζειν*, *σωτήρ*, *ὑγιαίνειν*, *ὑπομονή*, *φανεροῦν*, *χάρις*.

2. Eine merklich grössere Zahl hierher gehörender Wörter, nämlich 162, eignen nur zweien unserer Briefe. Von 86 beiden Timotheusbriefen gemeinsamen Wörtern heben wir hervor: *ἀγαπητός*, *ἁγιάζειν*, *ἀγών*, *ἀγωνίζεσθαι*, *ἀναλαμβάνειν*, *ἀνυπόκριτος*, *βέβηλος*, *βλάσφημος*, *γραφή*, *διακονεῖν*, *διακονία*, *διαμαρτύρεσθαι*, *διδάσκαλος*, *ἔθνος*, *ἐκτρέπεσθαι*, *ἐλέγχειν*, *ἐνδυναμοῦν*, *ἐνώπιον*, *ἐπαγγελία*, *εὐαγγέλιον*, *θεμέλιος*, *κήρυξ*, *κύριος*, *μαρτύριον*, *μάρτυς*, *παιδεύειν*, *στρατεύεσθαι*, *χάρισμα*. Gemeinsam sind noch die Eigennamen: *Ἀλέξανδρος*, *Ἔφεσος*, *Τιμόθεος* und *Ὑμέναιος*.

Ferner sind 49 Wörter Gemeingut des ersten und des letzten unserer Briefe, darunter: *ἅγιος*, *ἀνέγκλητος*, *ἀνυπότακτος*, *βλασφημεῖν*, *γνήσιος*, *ἐντολή*, *ἐπίσκοπος*, *ἐπιταγή*, *κατηγορία*, *μαρτυρία* (1 Tim. 3, 7 als Leumund, Tit. 1, 13 als Zeugniss), *ὅσιος*, *πρεσβύτερος*, *προϊστάναι*, *σεμνός*, *τύπος*. Weitere 27 Wörter theilen der zweite und der dritte unserer Briefe unter einander, darunter: *ἀδόκιμος*, *αἰτία*, *ἀποστρέφειν*, *ἀσέβεια*, *διδαχή*, *κήρυγμα*, *μάχη*, *μωρός*, *πλανᾶν*, *πραΰτης*, *ὑπομιμνήσκειν* und die zwei Propria *Τίτος* und *Τύχικος*.

3. Weit grösser ist die Zahl der Wörter, die nur in einem unserer Schriftstücke erscheinen. Wir zählen 464 solcher innerhalb des Bereichs unserer Briefe, nicht aber innerhalb des N. T. überhaupt, so zu nennenden Hapax legomena. Von den 208 des längsten Briefes seien erwähnt: *ἄγγελος*, *ἁγιασμός*, *ἀθανασία*, *ἀθετεῖν*, *ἀνάγνωσις*, *ἀναστροφή*, *ἄνομος*, *ἀόρατος*, *ἀπόλαυσις*, *ἀπωθεῖν*, *ἀσεβής*, *ἄσπιλος*, *βασιλεύς*, *βλασφημία*, *βρῶμα*, *γνῶσις*, *δυνάστης*, *ἐκκλησία*, *ἐλπίζειν*, *ἐπιγινώσκειν*, *ἐπισκοπή*, *εὐσεβεῖν*, *κοσμίος*, *κόσμος*, *μαρτυρεῖν*, *μεσίτης*, *μυστήριον*, *νομοδιδάσκαλος*, *νόμος*, *οἰκονομία*, *ὁμολογία*, *παραγγελία*, *πλούσιος*, *πλουτεῖν*, *πλοῦτος*, *πρεσβυτέριον*, *πρεσβυτέρα*, *προφητεία*, *σάρξ*, *σατανᾶς*, *στῦλος*, *σωφροσύνη*, *τέλος*, *φανερός*, *χήρα*. Dazu die Propria *Ἀδάμ*, *Εὔα*, *Μακεδονία*, *Πόντιος Πιλάτος*.

Von 178 derartigen Wörtern des zweiten Timotheusbriefes heben wir hervor: *ἀγαπᾶν*, *αἰχμαλωτίζειν*, *ἄλυσις*, *ἀναμιμνήσκειν*, *ἀνάστασις*, *ἀπολογία*, *ἀφθαρσία*, *βασιλεία*, *βιβλίον*, *γράμμα*, *δέσμιος*, *δεσμός*, *δόκιμος*, *δρόμος*, *δύναμις*, *ἔλεγμος*, *ἐξαρτίζειν*, *ἐπαισχύνεσθαι*, *ἐπουράνιος*, *εὐαγγελιστής*, *ἱερός*, *κακοπαθεῖν*, *κακοῦργος*, *κα-*

ταστροφή, *κλῆσις*, *λατρεύειν*, *μετάνοια*, *μιμνήσκεσθαι*, *μνεία*, *μνημονεύειν*, *μόρφωσις*, *οἰκία*, *πάθημα*, *παιδεία*, *πάσχειν*, *πείθεσθαι*, *πληροῦν*, *πληροφορεῖν*, *πρόθεσις*, *σπένδεσθαι*, *στερεός*, *στέφανος*, *στεφανοῦν*, *συνζῆν*, *συμβασιλεύειν*, *συναποθνήσκειν*, *σωτηρία*, *τελεῖν*, *τρόπος*, *ὑπόμνησις*, *φιλάργυρος*, *φωτίζειν*. An Eigennamen ist der Brief der reichste aller drei: *Ἀκύλας*, *Ἀντιόχεια*, *Ἀσία*, *Γαλατία*, *Δαλματία*, *Δαυΐδ*, *Δημᾶς*, *Ἔραστος*, *Ἑρμογένης*, *Εὔβουλος*, *Εὐνίκη*, *Θεσσαλονίκη*, *Ἰαμβρῆς*, *Ἰαννῆς*, *Ἰκόνιον*, *Κάρπος*, *Κλαυδία*, *Κόρινθος*, *Κρήσκης*, *Λίνος*, *Λουκᾶς*, *Λύστρα*, *Λωΐς*, *Μάρκος*, *Μίλητος*, *Μωϋσῆς*, *Ὀνησίφορος*, *Πούδης*, *Πρίσκα*, *Ῥώμη*, *Τρόφιμος*, *Τρωάς*, *Φίλητος*, *Φύγελος*, 34 auf kleinem Raume!

Endlich hat innerhalb der Grenzen unserer Briefe noch der Titusbrief 78 Wörter, die mehr oder weniger oft sonst im N. T. erscheinen, für sich eigenthümlich, darunter z. B.: *αἰσχρός*, *ἀνακαίνωσις*, *ἀνομία*, *ἀντιλέγειν*, *ἀνωφελής*, *ἀποτόμως*, *ἀσωτία*, *αὐθάδης*, *ἐναντίος*, *ἐξουσία*, *ζηλωτής*, *καθαρίζειν*, *κονιός*, *λουτρόν*, *λυτροῦν*, *μάταιος*, *νομικός*, *οἰκονόμος*, *παλιγγενεσία*, *περιτομή*, *πρεσβύτης*, *προφήτης*, *σωφρονεῖν*, *ὑγιής*, *φιλανθρωπία*, *χρηστότης*, dazu an Eigennamen: *Ἀπολλώς*, *Ἀρτεμᾶς*, *Ζηνᾶς*, *Κρῆτης*, *Κρήτη*, *Νικόπολις*.

4. Reuss begegnet allen voreiligen Consequenzen aus dem Sprachcharakter unserer Briefe mit dem Einwurfe, es seien der eigenthümlichen Wörter in jedem der drei Briefe sehr viel mehr als in allen drei zusammen im Vergleiche mit den übrigen Briefen; man müsse also auf drei Verfasser schliessen, wenn überhaupt damit etwas bewiesen werden wolle.[1]) Allein auch hier ist zunächst einmal auf dieselbe Erscheinung zu verweisen, wie oben bezüglich der nur unseren Briefen eigenthümlichen Wörter. Bei weitem die meisten der angeführten Wörter sind innerhalb der Grenzen unserer Briefe Hapax legomena, und wieder vertheilen sich Wörter derselben Abstammung ziemlich gleichmässig auf die drei Briefe. Während z. B. *σώζειν* und *σωτήρ* Gemeingut ist, eignet das Substantivum *σωτηρία* dem zweiten, das Adjectivum *σωτήριος* dem dritten unserer Briefe. Beiden Timotheusbriefen eignen *μαρτύριον*, *μαρτύς* und *διαμαρτύρεσθαι*, wogegen *μαρτυρία* dem ersten und dritten, *μαρτυρεῖν* nur dem ersten der Pastoralbriefe zugehören.

3 Sprachliebhabereien bezüglich der einzelnen Wörter.

1. Auffällig ist die Liebhaberei unserer Briefe für Composita ungewöhnlicher Art, selbst doppelte Zusammensetzungen finden sich

1) S. 121.

hier und da von so eigenthümlicher Art, dass sie weder im N. T., noch im Griechischen überhaupt wiederkehren. Der sinnreiche Hug versteigt sich daher angesichts der Sachlage zu der Bewunderung des Apostels, »welcher in fesselloser grammatischer Autonomie sich eigene Worte und Kraftausdrücke zusammensetzt oder ableitet, wie es sich kaum die Tragiker erlaubt haben würden.«[1] Der wirkliche Paulus würde sehr oft zwei und drei Wörter brauchen, wo unsere Briefe durch ein einziges, freilich schwerfälliges, Compositum sich ausdrücken.

Solche auffallendere Composita sind z. B.: *ἀγαθοεργεῖν*, *αἰσχροκερδής*, *ἀναζωπυρεῖν*, *ἀντιδιατιθέμενος*, *αὐτοκατάκριτος*, *διαπαρατριβή*, *ἑτεροδιδασκαλεῖν*, *θεόπνευστος*, *ἱεροπρεπής*, *κακοπαθεῖν*, *καλοδιδάσκαλος*, *κενοφωνία*, *λογομαχεῖν*, *λογομαχία*, *ματαιολογία*, *ματαιολόγος*, *νομοδιδάσκαλος*, *οἰκοδεσποτεῖν*, *συγκακοπαθεῖν*, *συναποθνήσκειν*, *τεκνογονεῖν*, *τεκνογονία*, *τεκνοτροφεῖν*, *ὑδροποτεῖν*, *ὑψηλοφρονεῖν*, *φιλανθρωπία*. Aber überhaupt ist die Vorliebe des Briefstellers für zusammengesetzte Wörter, für pretiösere Ausdrücke, zu bemerken. Wenn Paulus dergleichen Ausdrücke gebraucht, ist stets der Form auch der Inhalt angemessen; hier aber wird gern mit hohen Worten gesagt, was ungezwungener und verständlicher sich auch mit einfachen ausdrücken liesse. Es ist, als sollte das Pathos der Sprache dem Gedanken zu Hülfe eilen.

2. Insonderheit verdient die bei unserem Verfasser so beliebte Zusammensetzung mit *φίλος* Erwähnung. Treffen wir auch bei Paulus und sonst im N. T. Wörter wie *φιλόνεικος*, *φιλοξενία*, *φιλόστοργος*, *φιλοτιμεῖσθαι* und *φιλαδελφία*, überdies noch 1 Petr. 3, 8 *φιλάδελφος* und *φιλόφρων*(!) Apg. 27, 3 *φιλανθρώπως* und 28, 7 *φιλοφρόνως*, Luc. 22, 24 *φιλονεικία* und 3. Joh. 9 *φιλοπρωτεύειν*, so kommen dieser Zahl doch gleich folgende Composita, deren sich keines bei Paulus, einige noch in der späteren Literatur des N. T. finden: *φιλάγαθος*, *ἀφιλάγαθος*, *φίλανδρος*, *φιλανθρωπία* (Apg. 28, 2), *φιλαργυρία*, *φιλάργυρος* Luc. 16, 14), *ἀφιλάργυρος* (Hebr. 13, 3), *φίλαυτος*, *φιλήδονος*, *φιλόθεος*, *φιλόξενος* (1 Petr. 4, 9), *φιλότεκνος*.

3. Rhetorisch erscheint auch die merkwürdige Vorliebe des Verfassers für mit Alpha privativum gebildete Composita, besonders für den Tonfall von Zusammensetzungen wie *ἀδιάλειπτος*, *ἀνυπόκριτος*, *ἀνυπότακτος*, *ἀφιλάγαθος*, *ἀφιλάργυρος*, die auch sonst im N. T., und *ἀκατάγνωστος*, *ἀνεξίκακος*, *ἀνεπαίσχυντος*, *ἀνεπίληπτος*, die nur bei ihm vorkommen. Die übrigen Bildungen mit Alpha privativum sind: *ἀγνοεῖν*, *ἀδηλότης*, *ἀδόκιμος*, *ἀθετεῖν*, *ἀκαίρως*, *ἀκρατής*, *ἄμαχος*, *ἀμελεῖν*, *ἀνέγκλητος*, *ἀνόητος*, *ἄνοια*, *ἀνομία*, *ἄνομος*, *ἀνόσιος*,

1) Einleitung, II, S. 384f.

ἀνωφελής, *ἀόρατος*, *ἀπαίδευτος*, *ἀπειθής*, *ἀπέραντος*, *ἀπιστεῖν*, *ἀπιστία*, *ἄπιστος*, *ἀσέβεια*, *ἀσεβής*, *ἄσπιλος*, *ἄσπονδος*, *ἄστοργος*, *ἀστοχεῖν*, *ἀσωτία*, *ἀτιμία*, *ἀφθαρσία*, *ἄφθαρτος*, *ἀφθορία*, *ἀχάριστος*, *ἀψευδής*.

4) Eigenthümliche Redeweisen.

1. Aus dem bisherigen erhellt, dass unsere Briefe schon in rein lexikalischer Beziehung eine Classe für sich bilden. Ueberdies schliessen sich den ihnen eigenthümlichen Wörtern und Ausdrucksweisen noch gewisse Phrasen an, welche, weil in allen wiederkehrend, über den Verdacht zufälligen Vorkommens erhaben sind, wie sie auch nicht aus dem Zweck dieser Briefe oder der in ihnen zur Behandlung kommenden Gegenständen sich erklären, sondern eine eigenthümliche Denkart und schriftstellerische Darstellungsweise des Verfassers beurkunden und somit den speciellsten Sprachcharakter dieser Schriftstücke constituiren helfen. Dahin gehören Bildungen wie *εὐσεβῶς ζῆν* (2 Tim. 3, 12. Tit. 2, 12), *διώκειν δικαιοσύνην* (1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22), *φυλάσσειν τὴν παραθήκην* (1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 12. 14), *παρακολουθεῖν τῇ διδασκαλίᾳ* (1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 3, 10), *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι* (1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7). Dahin gehören noch mehr die später eingehend zu besprechende Phraseologie in Betreff der Irrlehrer (IX, 2. X, 15), ferner die Ausdrücke *λόγος ὑγιής*, *ἡ ὑγιαινοῦσα διδασκαλία*, *ὑγιαίνοντες λόγοι*, *ὑγιαίνειν* (*ἐν*) *τῇ πίστει*, *ἡ ὑγιαινοῦσα διδασκαλία*, wofür 1 Tim. 4, 6 auch *ἡ καλὴ διδασκαλία* steht (vgl. X, 12), *καλὰ* oder *ἀγαθὰ ἔργα* (vgl. X, 14), *θεὸς σωτήρ* (vgl. X, 5). Dahin gehören nicht minder Bezeichnungsweisen wie *ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι* (2 Tim. 3, 8) oder *διεφθαρμένοι* (1 Tim. 6, 5) *τὸν νοῦν*, *πλανώμενοι* (2 Tim. 3, 13. Tit. 3, 3), *ἄνθρωπος θεοῦ* (1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 3, 17), *παγὶς τοῦ διαβόλου* (1 Tim. 3, 7. 2 Tim. 2, 26), *πιστὸς ὁ λόγος* (1 Tim. 1, 15. 3, 1. 4, 9. 2 Tim. 2, 11. Tit. 3, 8); entfernterer Weise auch Constructionen wie *διαμαρτύρεσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (1 Tim. 5, 21. 2 Tim. 4, 1) oder *κυρίου* (2 Tim. 2, 14), *διαβεβαιοῦσθαι περί τινος* (1 Tim. 1, 7. Tit. 3, 8), die Einführung von Beispielen mit *ὧν ἐστίν* (1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 1, 15. 2, 17). Eigenthümlich unserem Verfasser sind vollere Formen des Imperativs bei Composita von *ἱστάναι* wie *περιΐστασο* (2 Tim. 2, 16. Tit. 3, 9) für *περιΐστω* und *ἀφίστασο* (1 Tim. 6, 5 nach text. recept.) für *ἀφίστω*, so dass es also schwerlich absichtliche Abweichung von dem Style der beiden andern Briefe sein wird, wenn in den Parallelen 1 Tim. 4, 7. 6, 20 statt *περιΐστασο* einmal *ἐκτρεπόμενος*, das anderemal *παραί-*

του steht, was ja 2 Tim. 2, 23. Tit. 3, 10 ganz ähnlich gebraucht wird.[1])

2. Die letztere Bemerkung gibt zu Beobachtungen Anlass, welche speziell den ersten Timotheusbrief betreffen. Wie er der längste ist, so auch am längsten das Verzeichniss, welches sich von ihm eignenden Redensarten fertigen lässt. Dahin gehören *καλὸς ὁ νόμος*, *χρῆσθαι τῷ νόμῳ*, *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*, *ἀπωθεῖσθαι τὴν ἀγαθὴν συνείδησιν*, *ναυάγεσθαι περὶ τὴν πίστιν*, *καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖν*, *βαθμὸν καλὸν περιποιεῖσθαι*, *γυμνάζειν πρὸς εὐσέβειαν*, *ἔχειν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*, *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*, *ἡ ζωὴ ἡ νῦν καὶ ἡ μέλλουσα*, *πάσης τιμῆς* oder *ἀποδοχῆς ἄξιος*, *ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι*, *ἐπακολουθεῖν ἔργῳ ἀγαθῷ*, *οἱ καλῶς προεστῶτες*, *διπλῆς τιμῆς ἀξιοῦσθαι*, *ἡ διδασκαλία βλασφημεῖται*, *ὁμολογεῖν τὴν καλὴν ὁμολογίαν*, *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα*, *τηρεῖν τὴν ἐντολὴν ἄσπιλον*, *ἀποθησαυρίζειν θεμέλιον καλόν* u. a. Aber auch solche Phrasen sind in ihren einzelnen Bestandtheilen zu sehr mit der Phraseologie der übrigen Briefe verwachsen, als dass auf ihr gesondertes Vorkommen im ersten derselben weitgehende Schlüsse gebaut werden dürften. Immer führt z. B. *ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία* (1 Tim. 6, 3) auf[2]); allein ihr entspricht *ἡ κατ' εὐσέβειαν ἀλήθεια* (Tit. 1, 1), und die *μόρφωσις εὐσεβείας* (2 Tim. 3, 5) zeigt, dass wir in solchen Bildungen mit *εὐσέβεια* eine Eigenthümlichkeit unserer Briefe überhaupt vor uns haben. In wirklich auffälliger Weise charakterisirt sich der erste Brief nur durch die beiden Doxologien 1, 17. 6, 15. 16 und die in ihnen enthaltenen Gottesprädicate. Aber dem stehen im zweiten Briefe die Inschriften des Gottesgrundes 2, 19 und im Titusbriefe die Anführung des Epimenides oder Kallimachus 1, 12 gleich auffällig gegenüber; überdies Sonderphrasen wie in jenem *ὑπόμνησιν λαμβάνειν*, *ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα*, *τὸ πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ*, *συγκακοπαθεῖν τῷ εὐαγγελίῳ*, *φωτίζειν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν*, *ἐπαισχύνεσθαι τὸ μαρτύριον* oder *τὴν ἄλυσιν* und viele andere, in diesem *ὁ ἀψευδὴς θεός*, *ἐπιδιορθοῦν τὰ λείποντα*, *ὅλους οἴκους ἀνατρέπειν* und weitere mehr. Man kann solche Sonderphrasen nicht aufzählen, ohne zugleich eine Menge einzelner Wörter mit aufzuführen, welche bereits unter dem gemeinsamen Eigenthum sei es aller drei Briefe, sei es je zweier unter ihnen aufgeführt waren: zum Beweis, dass wir es schliesslich immer wieder mit einem einheitlichen und in sich abgeschlossenen Sprachgebiete zu thun haben.

3. In Beziehung auf die Sprachweise überhaupt und den gesammten Sprachgebrauch tragen unsere Briefe somit einen ganz eigenthüm-

1) Gegen Schleiermacher, S. 103 (265). 2) S. 388.

lichen Charakter, welcher sich nicht blos von der Manier der grossen Sendschreiben des Apostels, sondern auch von derjenigen der aus der Gefangenschaft datirten, echten, interpolirten und unechten, Briefe entfernt. Namentlich schliessen sie sich an einander noch viel inniger an, als die Epheser- und Kolosserbriefe thun. Während hier ein complicirtes schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss vorliegt, sind die vielfachen, oft wörtlichen Berührungen welche jeden unserer drei Briefe mit seinen Geschwistern verbinden, wirklich von der Art, dass nicht blos einzelne Gedanken, Schlagwörter und Formeln die Verwandtschaft ausmachen, sondern auch die dreifache Exposition eines im Grunde einheitlichen Themas. Was dort nicht zum Ziele führte, ist daher hier am Platze, die Voraussetzung eines allen drei Schriftstücken gemeinsamen Hintergrundes kirchlicher Verhältnisse nicht blos, sondern auch eines wesentlich gleich bestimmten und einer wesentlich gleicher Ausdrucksweise fähigen Bewusstseins, dessen Producte unsere Briefe sind.[1]) Man vergleiche nur Fälle von so auffälliger, fast buchstäblicher Uebereinstimmung, wie die Beschreibung des apostolischen Amtes 1 Tim. 2, 7 = 2 Tim. 1, 11 (*εἰς ὃ ἐτέθην κῆρυξ καὶ ἀπόστολος . . . διδάσκαλος*); ferner die Auseinandersetzung über die Qualification zum Bischof 1 Tim. 3, 2—4 = Tit. 1, 6—8 (*δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι κ. τ. λ.*), wobei Tit. 1, 9 das Prädicat *διδακτικός* 1 Tim. 3, 2, dafür 1 Tim 3, 5 die *τέκνα μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ ἀνυπότακτα* Tit. 1, 6 weitere Ausführung empfängt; weiter die allgemeine Ermahnung 1 Tim. 6, 11 = 2 Tim. 2, 22 (. . *φεῦγε, δίωκε δὲ δικαιοσύνην . . πίστιν, ἀγάπην*; endlich die fast stereotype Art der dogmatischen Darlegung 1 Tim. 2, 6 (*ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*) und Tit. 2, 14 (*ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς*).

III. Verhältniss zu Paulus.

1) Unterschied von Paulus.

1. Während der Wortvorrath unserer Briefe von dem Lexikon der Paulinen erkennbarst abweicht, nähert er sich, wie schon Mayerhoff[2]) bemerkt hat, demjenigen der Lucasschriften und des Hebräerbriefes. Mit dem letzteren hat unser Briefsteller etwa 17[3]), mit den

---

1) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 35f.

2) S. 17.

3) *ἀνυπότακτος* (Tim. 1, 9. Tit. 1, 6. 10. Hebr. 2, 8) *ἀνωφελής* (Tit. 3, 9. Hebr. 7. 18), *ἀξιοῦσθαι* (1 Tim. 5, 17. Hebr. 3, 3. 10, 29. Aber *ἀξιοῦν* auch bei

ersteren etwa 34 Wörter, die Paulus nicht kennt, gemein.[1]) Ausser diesen 51 gebraucht er noch 82 Wörter, die sich bei Paulus nicht finden, von welchen 4 allen drei Briefen angehören und viele wenigstens öfters vorkommen.[2]) Aus manchem dieser Wörter würde sich

---

Luc., Apg., 2 Thess.), *ἀπόλαυσις* (1 Tim. 6, 17. Hebr. 11, 25), *ἀπολείπειν* (2 Tim. 4, 13. 20. Tit. 1, 5. Hebr. 4, 6. 9. 10, 26, freilich anders als in den Pastoralbriefen; sonst nur Jud. 6), *ἀφιλάργυρος* (1 Tim. 3, 3. Hebr. 13, 5), *βέβηλος* (1 Tim. 1, 9. 4, 7. 6, 20. 2 Tim. 2, 16. Hebr. 12, 15), *ἐκτρέπεσθαι* (1 Tim. 1, 6. 5, 15. 6, 20. 2 Tim. 4, 4. Hebr. 12, 13), *ἔλεγχος* (2 Tim. 3, 16. Hebr. 11, 1), *ἐπίθεσις* sc. *τῶν χειρῶν* (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Hebr. 6, 2; sonst noch Apg. 8, 18), *καθιστάναι* (activ Tit. 1, 5. Hebr. 7, 28; sonst noch 2 Petr. 1, 8. In den Briefen findet sich *καθιστάναι* sonst nur in medialer Form, aber das Activ kommt auch in Matth., Luc. und Apg. vor), *κοσμικός* (Tit. 2, 12. Hebr. 9, 1), *ὀνειδισμός* (1 Tim. 3, 7. Hebr. 10, 33. 11, 26. 13, 13. Röm. 15, 3 ist Citat.), *ὀρέγεσθαι* (1 Tim. 3, 1. 6, 10. Hebr. 11, 16), *πρόδηλος* (1 Tim. 5, 24. 25. Hebr. 7, 14), *στερεός* (2 Tim. 2, 19. Hebr. 5, 12. 14; nur noch 1 Petr. 5, 9), *στεφανοῦν* (2 Tim. 2, 5. Hebr. 2, 7. 9). Von einem *στόμα λέοντος* wie 2 Tim. 4, 17 ist auch Hebr. 11, 33 und Apoc. 13, 2 die Rede, von einem *λέων* ausser der Apocalypse noch 1 Petr. 5, 8.

1) *αἰτία* in der Redensart *δι' ἣν αἰτίαν* (2 Tim. 1, 6. 12. Tit. 1, 13. Bei Lucas fünf mal, sonst noch Hebr. 2, 11. S. z. 2 Tim. 1, 6), *ἄνοια* (2 Tim. 3, 9. Luc. 6, 11), *ἀντιλαμβάνεσθαι* (1 Tim. 6, 2. Luc. 1, 54. Apg. 20, 35), *ἀντιλέγειν* (Tit. 1, 9. 2, 9; bei Luc. sechs mal, sonst noch zwei mal, s. z. Tit. 1, 9), *ἀφιστάναι* als Intransitiv (1 Tim. 4, 1. 6, 5. Luc. 2, 37. 8, 13), *ἀχάριστος* (2 Tim. 3, 2. Luc. 6, 35), *βρέφος* (2 Tim. 3, 15; bei Lucas sechs mal, noch 1 Petr. 2, 2), *βυθίζειν* (1 Tim. 6, 9. Luc. 5, 7), *δρόμος* (2 Tim. 4, 7. Apg. 13, 25. 20, 24), *δυνάστης* (1 Tim. 6, 15. Luc. 1, 52. Apg. 8, 27), *ἐξαρτίζειν* (2 Tim. 3, 17. Apg. 21, 5), *ἐπιμελεῖσθαι* (1 Tim. 3, 5. Luc. 10, 34. 35), *ἐπιφαίνειν* (Tit. 2, 11. 3, 4. Luc. 1, 79. Apg. 27, 20), *εὐεργεσία* (1 Tim. 6, 2. Apg. 4, 9), *εὐσεβεῖν* (1 Tim. 5, 4. Apg. 17, 23), *ζητήσεις* (1 Tim. 1, 4. 6, 4. 2 Tim. 2, 23. Tit. 3, 9. Apg. 15, 2. 25, 20; nur noch Joh. 3, 25), *ζωγρεῖν* (2 Tim. 2, 26. Luc. 5, 10), *ζωογονεῖν* (1 Tim. 6, 13. Luc. 17, 33. Apg. 7, 19), *κακοῦργος* (2 Tim. 2, 9. Luc. 23, 32. 33. 39), *κατηγορία* (1 Tim. 5, 19. Tit. 1, 6. Luc. 6, 7? nur noch Joh. 18, 29), *νεώτεροι* (1 Tim. 5, 1. 2. 11. 14. Tit. 2, 6. Apg. 5, 6), *νομικός* (Tit. 3, 9. 13. Luc. 7, 30. 10, 25. 11, 45. 46. 52. 14, 3; nur noch Matth. 22, 35), *νομοδιδάσκαλος* (1 Tim. 1, 7. Luc. 5, 17. Apg. 5, 34), *νοσφίζεσθαι* (Tit. 2, 10. Apg. 5, 2. 3), *πειθαρχεῖν* (Tit 3, 1. Apg. 5, 29. 32. 27, 21), *περίεργος* (1 Tim. 5, 13. Apg. 19, 19), *περιποιεῖσθαι* (1 Tim. 3, 13. Apg. 20, 28), *πρεσβυτέριον* (1 Tim. 4, 14. Luc. 22, 66. Apg. 22, 5, wo freilich das jüdische gemeint ist), *προδότης* (2 Tim. 3, 4. Luc. 6, 16. Apg. 7, 52), *προπετής* (2 Tim. 3, 4. Apg. 19, 36), *πυκνός* (1 Tim. 5, 23. Luc. 5, 33. Apg. 24, 26), *σωματικός* (1 Tim. 4, 8. Luc. 3, 22), *σωφροσύνη* (1 Tim. 2, 9. 15. Apg. 26, 25), *φιλανθρωπία* (Tit. 3, 4. Apg. 28, 2), *φιλάργυρος* (2 Tim. 3, 2. Luc. 16, 14).

2) *ἀμελεῖν* (1 Tim. 4, 14. Matth. 22, 5. Hebr. 2, 3. 8, 9. 2 Petr. 1, 12), *ἀποπλανᾶν* (1 Tim. 6, 10; nur noch Marc. 13, 22), *ἀποστρέφειν* (2 Tim. 1, 15. 4, 4. Tit. 1, 14. Röm. 11, 26 im Citat. Hebr. 12, 25. Matth., Luc., Apg.), *ἀργός* (1 Tim. 5, 13. Tit. 1, 12. Matth., Jac., 2 Petr.), *ἀργυροῦς* (2 Tim. 2, 20. Apg. 19, 24. Apoc. 9, 20), *ἀρνεῖσθαι* (1 Tim. 5, 8. 2 Tim. 2, 12 s. 3, 5. Tit. 1, 16. 2, 12. 13; sonst noch Synopt., Joh., Apg., Hebr., 2 Petr., 1 Joh., Jud., Apoc.), *ἄσπιλος* (1 Tim. 6, 14. Jac. 1, 27. 1 Petr. 1, 19. 2 Petr. 3, 14), *αὐθάδης* (Tit. 1, 7. 2 Petr. 2, 10), *βίος*

(1 Tim. 2, 2. 2 Tim. 2, 4. Marc., Luc., 1 Petr., 1 Joh.), *βλάσφημος* (1 Tim. 1, 13. 2 Tim. 3, 2. Apg., 2 Petr., Apoc.), *βραδύνειν* (1 Tim. 3, 15. 2 Petr. 3, 9), *γεωργός* (2 Tim. 2, 6. Synopt., Joh., Jac.), *γυμνάζειν* (1 Tim. 4, 7. Hebr. 5, 14. 12, 11. 2 Petr. 2, 14), *δεσπότης* (1 Tim. 6, 1. 2. 2 Tim. 2, 21. Tit. 2, 9. Luc., Apg., 1 Petr., 2 Petr., Jud., Apoc.), *διπλοῦς* (1 Tim. 5, 17. Matth. 23, 15. Apoc. 18, 6), *εἰσφέρειν* (1 Tim. 6, 7. Matth., Luc., Apg., Hebr.), *ἐκφέρειν* (1 Tim. 6, 7. Luc., Apg., Hebr. 6, 8), *ἐμπίπτειν* (1 Tim. 3, 6. 7. 6, 9. Matth., Luc., Hebr. 10, 31), *ἐμπλέκειν* (2 Tim. 2, 4. 2 Petr. 2, 20), *ἐπακολουθεῖν* (1 Tim. 5, 10. 24. Marc. 16, 20. 1 Petr. 2, 21), *ἐπιλαμβάνεσθαι* (1 Tim. 6, 12. 19. Synopt., Apg., Hebr. 2, 16. 8, 9), *ἐπισκοπή* (1 Tim. 3, 1. Luc., Apg., 1 Petr.), *ἐπίστασθαι* (1 Tim. 6, 4. Hebr. 11, 8. Apg. zehn mal, Marc., Jac., Jud.), *ἐπιτιθέναι* (1 Tim. 5, 22. Synopt., Apg., Apoc.), *ἐπιτιμᾶν* (2 Tim. 4, 2. Synopt., Jud.), *εὐκαίρως* (2 Tim. 4, 2. Marc. 14, 11), *εὐσέβεια* (acht mal in 1 Tim., zwei mal in 2 Tim., ein mal in Tit. Apg. 3, 12. 2 Petr. 1, 3. 6. 7. 3, 11), *ἡδονή* (Tit. 3, 3. Luc. 8, 14. Jac. 4, 1. 3. 2 Petr. 2, 13), *ἡσύχιος* (1 Tim. 2, 2. 1 Petr. 3, 4), *θνήσκειν* (1 Tim. 5, 6. Synopt., Joh., Apg.), *ἱματισμός* (1 Tim. 2, 9. Matth?, Luc., Joh., Apg.), *κακοπαθεῖν* (2 Tim. 2, 9. 4, 5. Jac. 5, 13), *καταστροφή* (2 Tim. 2, 14. 2 Petr. 2, 6), *κήρυξ* (1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11. 2 Petr. 2, 5, aber auch da nicht vom Apostelamt), *κοσμεῖν* (1 Tim. 2, 9. Tit. 2, 10. Matth., Luc., 1 Petr., Apoc.), *κριτής* (2 Tim. 4, 8. Hebr. 12, 23. Jac., Matth., Luc., Apg.), *κτίσμα* (1 Tim. 4, 4. Jac., 1, 18. Apoc. 5, 13. 8, 9), *λείπειν* (Tit. 1, 5. 3, 13. Luc. 18, 22. Jac. 1, 4. 5. 2, 15), *λέων* (2 Tim. 4, 17. Hebr., 1 Petr. Apoc.), *λοιδορία* (1 Tim. 5, 14. 1 Petr. 3, 9), *λυτροῦν* (Tit. 2, 14. Luc. 24, 21. 1 Petr. 1, 18), *μαργαρίτης* (1 Tim. 2, 9. Matth., Apoc.), *μαρτυρία* (1 Tim. 3, 7. Tit. 1, 13. Marc., Luc., Joh., Apg., 1 Joh., 3 Joh., Apoc.), *μάχεσθαι* (2 Tim. 2, 24. Jac. 4, 2. Joh. 6, 52. Apg. 7, 26), *μελετᾶν* (1 Tim. 4, 15. Marc. 13, 11. Apg. 4, 25), *μέντοι* (2 Tim. 2, 19. Joh. fünfmal, Jac. und Jud. je ein mal), *μεταλαμβάνειν* (2 Tim. 2, 6. Hebr. 6, 7. 12, 10. Apg. 2, 46. 24, 25. 27, 33. 34), *μήποτε* (2 Tim. 2, 25. Synopt., Joh., Apg., Hebr.), *μιαίνειν* (Tit. 1, 15. Hebr. 12, 15. Joh. 18, 28. Jud. 8.), *μῦθος* (1 Tim. 1, 4. 4, 7. 2 Tim. 4, 4. Tit. 1, 14. 2 Petr. 1, 16), *νεότης* (1 Tim. 4, 12. Matth. 19, 20. Marc. 10, 20. Luc. 18, 21. Apg. 26, 4), *νίπτειν* (1 Tim. 5, 10. Bei Joh. dreizehn mal, Matth. zwei mal, Marc. ein mal), *νομή* (2 Tim. 2, 17. Joh. 10, 9), *ξύλινος* (2 Tim. 2, 20. Apoc. 9, 20), *ὅσιος* (1 Tim. 2, 8. Tit. 1, 8. Apg. 2, 27. 13, 34. 35, jedoch Citate, Hebr. 7, 26. Apoc. 15, 4. 16, 5), *παλιγγενεσία* (Tit. 3, 5. Matth. 19, 28), *παραδέχεσθαι* (1 Tim. 5, 19. Marc. 4, 20; in Apg. drei mal. Hebr. 12, 6 im Citat), *παραιτεῖσθαι* (1 Tim. 4, 7. 5, 11. 2 Tim. 2, 23. Tit. 3, 10. Luc. 14, 18. 19. Apg. 25, 11. Hebr. 12, 19. 25), *παρακολουθεῖν* (1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 3, 10. Marc. 16, 17. Luc. 1, 3), *περιέρχεσθαι* (1 Tim. 5, 13. Hebr. 11, 37. Apg. 19, 13. 28, 13), *περϊστάναι* (2 Tim. 2, 16. Tit. 3, 9. Joh. 11, 42. Apg. 25, 7), *ποικίλος* (2 Tim. 3, 6. Tit. 3, 3. Hebr. 2, 4. 13, 9. Matth., Marc., Luc., Jac., 1 Petr. Vgl. auch *πολυποίκιλος* Eph. 3, 10), *πολυτελής* (1 Tim. 2, 9. 1 Petr. 3, 4. Marc. 14, 3), *πρεσβύτερος* (1 Tim. 5, 1. 2. 17. 19. Tit. 1, 5. Hebr. 11, 2. Jac. 5, 14. 1 Petr. 5, 1. 5. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1. Synopt., Joh., Apg.), *προάγειν* (1 Tim. 1, 18. 5, 24. Hebr. 7, 18. Synopt., Apg., 2 Joh.), *προσέρχεσθαι* (1 Tim. 6, 3. Synopt., Apg., Hebr., Joh. 12, 21. 1 Petr. 2, 4), *προσέχειν* (1 Tim. 1, 4. 3, 8. 4, 1. 13. Tit. 1, 14. Hebr. 2, 1. 7, 13. 2 Petr. 1, 19. Matth., Luc., Apg. oft), *προσμένειν* (1 Tim. 1, 3. 5, 5. Apg. 11, 23. 13, 43. 18, 18. Matth. 15, 32. Marc. 8, 2), *σοφίζειν* (2 Tim. 3, 15. 2 Petr. 1, 16), *σπαταλᾶν* (1 Tim. 5, 6. Jac. 5, 5), *στρατιώτης* (2 Tim. 2, 3 scil. *Χριστοῦ*. Synopt., Joh., Apg. aber nie *Χριστοῦ*), *τάχιον* (1 Tim. 3, 14. Hebr. 13, 19. 23. Joh. 13, 27. 20, 4), *ὑγιαίνειν* (1 Tim. 1, 10. 6, 3. 2 Tim. 1, 13. 4, 3. Tit. 1, 9. 13. 2, 1. 2. Matth?, Luc., 3 Joh. im eigentl. Sinne), *ὑγιής* (Tit. 2, 8. Synopt., Joh., Apg.), *ὑπομιμνήσκειν* (2 Tim.

allerdings einzeln nicht viel beweisen lassen, »aber sie thun doch etwas in der Masse«.[1])

Auf der Kehrseite stehen solche Wörter, welche zwar auch sonst im N. T., hauptsächlich aber in der paulinischen Literatur, vorweg immer in den Homologumenen, eine gewisse Rolle spielen, während wir sie in unseren Briefen vermissen. Unter ihnen seien als charakteristische Ausfälle hervorgehoben: *ἄδικος*, *ἀκαθαρσία*, *ἀκροβυστία*, *γνωρίζειν*, *διαθήκη*, *δικαίωμα*, *δοκεῖν*, *ἕκαστος*, *ἔξεστιν*, *κἀγώ*, *κατεργάζεσθαι*, *κρείσσων*, *μείζων*, *μικρός*, *μωρία*, *ὁμοιοῦν*, *ὁμοίωμα*, *ὁμοίως*, *ὁρᾶν*, *οὐρανός*, *παράδοσις*, *παραλαμβάνειν*[2]), *πείθειν* und *πεποιθέναι*, *πεποίθησις*, *περιπατεῖν*, *οἱ πολλοί*, *σπλάγχνα*, *ταπεινός*, *ταπεινοῦν*, *φύσις*, *χαρίζεσθαι*, *χρηστός*. Auf rein zufälligen Nicht-Gebrauch lässt sich ein derartiges Vermissen schwerlich zurückführen. Oder warum sollte gerade nur in unseren drei Briefen z. B. das Wort *σῶμα* keine Stätte gefunden haben, welches doch Paulus allein in den 4 Homologumena 71 mal gebraucht? Warum gerade 1 Tim. 6, 1. 2. Tit. 2, 9 *δεσπότης* genau in dem Zusammenhange stehen, wo Eph. 6, 5. 1 Kol. 3, 22. 4, 1 *κύριος* gebraucht wird?

Ausser solchen Substantiven, Adjectiven und Adverbien und mit grösserem Befremden vermisst man ganze Wortfamilien, wie *ἐλευθερία*, *ἐλεύθερος* und *ἐλευθεροῦν*, wie *φρονεῖν*, *φρόνημα*, *φρόνησις* und *φρόνιμος*, wie *πράσσειν* (wofür unsere Briefe *ποιεῖν* sagen), *πρᾶγμα* und *πρᾶξις*, wie *τέλειος*, *τελειοῦν* und *τελειότης*, ja sogar die dem Paulus und den Paulinen unentrathsamen, im Ganzen 44 mal in den 10 Briefen begegnenden, Ausdrücke *ἐνεργεῖν*, *ἐνέργημα*, *ἐνεργής*, *ἐνέργεια*, *συνεργεῖν* und *συνεργός*, wie die 52 mal stehenden, Ueberfluss anzeigenden Wörter, *περισσεύειν*, *περισσεία*, *περίσσευμα*, *περισσός* und *περισσότερος* und nicht minder die Zusammensetzungen *πλεονάζειν*, *πλεονεκτεῖν*, *πλεονεξία* und *πλεονέκτης*. Dieser Punkt bringt schon für sich allein die Entscheidung. Denn hier liegt die Erklärung, warum ein gleichsam mit der paulinischen Tonwelt gesättigtes Gehör schon über dem blosen Vorlesen der Pastoralbriefe Unbefriedigung

---

2, 14. Tit. 3, 1. Luc. 22, 61. Joh. 14, 26. 2 Petr. 1, 12. 3 Joh. 10. Jud. 5), *ὑπόμνησις* (2 Tim. 1, 5. 2 Petr. 1, 13. 3, 1., *ὕστερος* (Adj. 1 Tim. 4, 1. Matth. 21, 31?), *φιλόξενος* (1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 8. 1 Petr. 4, 9), *χαλεπός* (2 Tim. 3, 1. Matth. 8, 28), *χειμών* (2 Tim. 4, 21. Matth., Marc., Joh., Apg.), *χείρων* (1 Tim. 5, 8. 2 Tim. 3, 13. Hebr. 10, 29. 2 Petr. 2, 20. Synopt., Joh.), *χρυσοῦς* (2 Tim. 2, 20. Hebr. 9, 4. Apoc.).

1) Schleiermacher, S. 76 (254).

2) Allzu selbstverständlich daher die Bemerkung Mayerhoff's S. 37: »Die Pastoralbriefe construiren nie *παραλαμβάνειν* mit folgendem Genetiv, Paulus dagegen oft.«

empfindet. Hier hören wir Mahnungen zum Glaubensgehorsam, aber wir vernehmen kein ὑπακούειν und ὑπακοή; wir lesen von wunderbarer Bekehrung und von eigenthümlichem Evangelium des Paulus, sowie auch von geschehenen Weissagungen und kundgewordenen Geheimnissen, von φανεροῦν, ἐπιφαίνειν und ἐπιφάνεια, nicht aber von ἀποκαλύπτειν und ἀποκάλυψις, welche Ausdrücke doch selbst dem Theodoret über der Erklärung von 1 Tim. 1, 18 unwillkürlich in die Feder fliessen [1]; wir vernehmen von apostolischen Bedrängnissen und Triumphen, aber die in den 4 Homologumenen allein gegen 50 mal begegnenden, so bezeichnenden, ja zum persönlichen Signalement der Paulus gehörigen, Ausdrücke καυχᾶσθαι, καύχημα und καύχησις bleiben aus. Selbst wenn specifisch paulinische Ausdrücke auch da oder dort in unseren Briefen auftauchen, wirft die Art ihres Gebrauches nicht selten ein bezeichnendes Schlaglicht auf die wirkliche Sachlage. So steht z. B. in den 4 Homologumenen das Verbum καταργεῖν 22 mal, sonst nur noch fünf mal im ganzen N. T., und zwar je einmal im Lucasevangelium, im Epheser-, im zweiten Thessalonicher-, im Hebräerbrief und endlich 2 Tim. 1, 10. Da nun in den andern vier Fällen die Abhängigkeit vom paulinischen Sprachgebrauch gesichert ist, so wird alle Wahrscheinlichkeit von vornherein auch im fünften für ein gleiches Verhältniss sprechen.

Bei so eigenthümlichen und durchgängigen Differenzen, welche unsere Briefe schon in negativer Beziehung von den Paulinen unterscheiden, kann es nichts auf sich haben, wenn sich allerdings auch ein weites Sprachgebiet constatiren lässt, welches unsern drei Briefen mit allen zehn, ja sogar mit den vier ersten und grössten der paulinischen Sammlung gemeinsam ist. Denn dass ein unter dem Namen des Paulus schreibender Verfasser sich nicht blos in den Briefen des Apostels umgesehen, sondern auch einige Sorge darauf gewandt habe, einzelne Ausdrücke daraus zu reproduciren, versteht sich ja ganz von selbst. Bemerkenswerth ist nur, dass dieses ihm in irgend welchem Maasse beizulegende Bestreben entweder weniger von Erfolg begleitet oder von Anfang an weniger ernstlich gemeint war, als etwa bei dem Autor ad Ephesios, dessen Persönlichkeit jedenfalls schwerer von derjenigen des Paulus zu unterscheiden ist als diejenige unseres Briefstellers. Gleichwohl besteht die Thatsache, dass dieser sich noch näher an die 4 Homologumena als an die 6 Antilegomena unter den 13 Paulinen hält. Denn während er mit diesen allen nur 12 Wörter gemein hat [2], verbinden ihn mit den Briefen an die Römer, Korinther

1) Schleiermacher, S. 173 (292).

2) αἰσχρός Tit. 1, 11. 1 Kor. 11, 6. 14, 35. Eph. 5, 12, ἀνέγκλητος 1 Tim.

und Galater mindestens 29[2], mit den kleineren Paulinen nur 8 Wörter[3]) in der Weise, dass diese unten aufgezählten Wörter sich sonst im N. T. nicht mehr vorfinden.

2. Noch unzweideutiger als ein verhältnissmässiger Mangel an echt paulinischen, ja gerade an den bezeichnendsten Ausdrücken der paulinischen Lehrsprache weist uns der Umstand auf einen andern Verfasser, dass schon der Artikel, welchen Paulus gern vor ganze Sätze, ferner vor Adverbien, Interjectionen, Zahlwörter, namentlich aber vor Infinitive setzt, von unserem Verfasser nie so gebraucht wird, dass diesem namentlich das dem N. T. sonst geläufige *τοῦ* mit dem Infinitiv abgeht, vornehmlich aber dass die Präpositionen und Conjunc-

---

3, 10. Tit. 1 6. 7. 1 Kor. 1, 8. Kol. 1, 22, *ἀφθαρσία* 2 Tim 1, 10. 1 Kor. 15, 42. 50. 53. 54. Röm. 2, 7. Eph. 6, 24, *γνήσιος* 1 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4. 2 Kor. 8, 8. Phil. 4, 3, *ἐνοικεῖν* 2 Tim. 1, 5. 14. Röm. 8, 11. 2 Kor. 6, 16. Kol. 3, 16, *ἐξαπατᾶν* 1 Tim. 2, 14. Röm. 7, 11. 16, 18. 1 Kor. 3, 18. 2 Kor. 11, 3. 2 Thess. 2, 3, *μνεία* 2 Tim. 1, 3. Röm. 1, 9. Eph. 1, 16. Phil. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. 3, 6. Philem. 4, *νουθεσία* Tit. 3, 10. 1 Kor. 10, 11. Eph. 6, 4, *οἰκεῖος* 1 Tim. 5, 8. Gal. 6, 10. Eph. 2. 19, *ὅλεθρος* 1 Tim. 6, 9. 1 Kor. 5, 5. 1 Thess. 5, 3. 2 Thess. 1, 9, *προϊστάναι* 1 Tim. 3, 4. 5. 12. 5, 17. Tit. 3, 8. 14. Röm. 12, 8. 1 Thess. 5, 12, *χρηστότης* Tit. 3, 4. Röm. 2, 4. 3, 12. 11, 22. 2 Kor. 6, 6. Gal. 5, 22. Eph. 2, 7. Kol. 3, 12.

2) *ἀδιάλειπτος* 2 Tim. 1, 3 und Röm. 9, 2, *ἀθανασία* 1 Tim. 6, 16 und 1 Kor. 15, 53. 54, *ἀλαζών* 2 Tim. 3, 2 und Röm. 1, 30, *ἀλοᾶν* 1 Tim. 5, 18 und 1 Kor. 9, 9. 10, *ἀνακαίνωσις* Tit. 3, 5 und Röm. 12, 2, *ἀποτόμως* Tit. 1, 13 und 2 Kor. 13, 10, *ἀρσενοκοίτης* 1 Tim. 1, 10 und 1 Kor. 6, 9, *ἄστοργος* 2 Tim. 3, 3 und Röm. 1, 31, *ἀτιμία* 2 Tim. 2, 20. Röm. 1, 26. 9, 21. 1 Kor. 11, 14. 15, 43. 2 Kor. 6, 8. 11, 21, *αὐτάρκεια* 1 Tim. 6, 6. 2 Kor. 9, 8, *ἀφορμή* 1 Tim. 5, 14. Röm. 7, 8. 11. 2 Kor. 5, 12. 11, 12. Gal. 5, 13, *ἐκκαθαίρειν* 2 Tim. 2, 21. 1 Kor. 5, 7, *ἐπιταγή* 1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 3. 2, 15. Röm. 16, 26. 1 Kor. 7, 6. 25. 2 Kor. 8, 8, *ἱερός* 2 Tim. 3, 15. 1 Kor. 9. 13, *μόρφωσις* 2 Tim. 3, 5. Röm. 2, 20, *ναναγεῖν* 1 Tim. 1, 19. 2 Kor. 11, 25, *ὀδύνη* 1 Tim. 6, 10. Röm. 9, 2, *οἰκεῖν* 1 Tim. 6, 16; in Röm. fünf mal, 1 Kor. drei mal, *ὀστράκινος* 2 Tim. 2, 20. 2 Kor. 4, 7, *πλάσσειν* 1 Tim. 2, 13. Röm. 9, 20, *προνοεῖν* 1 Tim. 5, 8. Röm. 12, 17. 2 Kor. 8, 21, *στρατεία* 1 Tim. 1, 18. 2 Kor. 10, 4, *συζῆν* 2 Tim. 2, 11. Röm. 6, 8. 2 Kor. 7, 3, *συμβασιλεύειν* 2 Tim. 2, 12. 1 Kor. 4, 8, *ὑβριστής* 1 Tim. 1, 13. Röm. 1, 30, *ὑπεροχή* 1 Tim. 2, 2. 1 Kor. 2, 1, *ὑποταγή* 1 Tim. 2, 11. 3, 4. 2 Kor. 9, 13. Gal. 2, 5, *ὑποτιθέναι* 1 Tim. 4, 6. Röm. 16, 4, *ὑψηλοφρονεῖν* 1 Tim. 6, 17. Röm. 11, 20. Dazu würden noch *ἁγνεία* 1 Tim. 4, 12. 5, 2. Gal. 5, 22 und *ἄσπονδος* 2 Tim. 3, 3. Röm. 1, 31 kommen, wenn die Lesart bei Paulus sicher stünde. Das Wort *ἄφθαρτος* findet sich ausser 1 Tim. 1, 17. Röm. 1, 23. 1 Kor. 9, 25. 15, 52 nur noch 1 Petr. 1, 4. 23. 3, 4.

3) Davon kommen auf den Epheserbrief: *διάβολος* 1 Tim. 3, 6, 7. 2 Tim. 2, 26. Eph. 4, 27. 6, 11 und *λουτρόν* Tit. 3, 5. Eph. 5, 26; auf den Philipperbrief: *κέρδος* Tit. 1, 11. Phil. 1, 21. 3, 7, *προκοπή* 1 Tim. 4, 15. Phil. 1, 12. 25, *σεμνός* 1 Tim. 3, 8. 11. Tit. 2, 2. Phil. 4, 8 (aber auch da nicht von Personen) und *σπένδεσθαι* 2 Tim. 4, 6. Phil. 2, 17; auf den zweiten Thessalonicherbrief: *ἐπιφάνεια* 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 1, 10. 4, 1. 8. Tit. 2, 13. 2 Thess. 2, 8 (vgl. dazu X. 6); auf den Philemonbrief: *εὔχρηστος* 2 Tim. 2, 21. 4, 11. Philem. 11.

tionen, überhaupt die Partikeln von unserem Briefsteller ganz anders gehandhabt werden als von Paulus. Hier war eben Nachahmung viel schwieriger; sie hätte mit einigem Erfolg nur von einem Schriftsteller unternommen werden können, welchem mehr an der Maske, die er annimmt, als an dem, was er zu sagen hat, gelegen war. Dies erst würde den eigentlichen Falsarius charakterisiren. Unser Verfasser dagegen lässt sich in dieser Beziehung ganz gehen; es bekümmert ihn nicht, dass das von ihm 6 mal angewandte *ὡσαύτως* in allen Paulinen nur 2 mal begegnet. Das den dialectischen Charakter der paulinischen Redeweise so belebende *γάρ* steht schon im Einen Briefe an die Galater öfter als in unsren dreien. Dagegen lassen diese das paulinische Gedankenbewegung fast nicht minder bezeichnende *ἄρα* und *ἄρα οὖν* ganz vermissen, und das Gleiche gilt von den Partikeln *διό, διότι, ἔπειτα, ἔτι, ἴδε, ἰδού, μήπως, ὅπως, οὐκέτι, οὔπω, οὔτε, πάλιν, ἐν παντί, πότε, ποῦ, ὥσπερ* und nicht minder auch von den so häufig bei Paulus begegnenden Präpositionen, *ἀντί, ἄχρι, ἔμπροσθεν, ἕνεκεν, παρά* mit Accusativ und ganz besonders von *σύν*, wofür der Verfasser *μετά* setzt. Nirgends vollends eine Spur der paulinischen Liebhaberei für Verbindung verschiedener Präpositionen in Einem Satze und mit Bezug auf Einen Gegenstand, um auf solche Weise den Begriff desselben bestimmter zu begränzen, wie Gal. 1, 1 *οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου*. Röm. 1, 17 *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*. 3, 22 *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας*. 11, 36 *ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν* und oft, selbst in den Antilegomena. Solche Differenzen des Styls bedingen in demselben Maasse fast, als sie sich der Beobachtung leicht entziehen, einen ganz verschiedenen Totaleindruck. Ihnen zufolge namentlich geschieht es, wenn uns die paulinische Rede mit ihrem durchaus dialektischen Charakter den Eindruck eines Organismus macht, welcher sich auf zahllosen kleinen Gliedmassen rasch fortbewegt, während der Styl der Pastoralbriefe einem langsamen von Ort zu Ort sich schiebenden, schwerfälligen und dürftiger organisirten Körper gleicht. Schwerlich dürfte ein erfahrener Naturforscher zwei Wesen, welche solcherlei Unterschiede aufweisen, als Geschwister classificiren, und geradezu abenteuerlich muss die Vorstellung genannt werden, es hätte nur des Auftretens der Irrlehrer bedurft, um ein Wesen jener Gattung in ein Wesen der entgegengesetzten zu verwandeln.

Solche Verschiedenheit in dem Bau der Rede hängt freilich mit tiefer liegenden Differenzen der Gedankenbildung zusammen. Der wirkliche Paulus zeigt sich allenthalben von seinem Gegenstande ebenso ergriffen, wie er seinerseits denselben beherrscht und seine Behandlung zu einem bestimmten Ziele durchführt, so dass auch

kleineres Beiwerk immer seine Beziehung und Haltung im Ganzen hat; daher es ein Genuss ist zu beobachten, wie sicher und zielbewusst diese schriftstellerische Taktik (2 Kor. 10, 5) verfährt.[1] Hier aber verlässt uns das Interesse, womit wir sonst den Gedankengang eines paulinischen Briefes verfolgen, fast gänzlich, falls wir nämlich nicht willens sind, im Gefolge einiger neueren Apologeten, die dabei Gelegenheit nehmen, ihren eigenen Witz spielen zu lassen, Verbindungen, welche nicht existiren, künstlich zu ersinnen und augenscheinliche Klüfte mit weit hergeholtem Tiefsinn auszufüllen.[2] In dieser Beziehung hat Schleiermacher mustergiltige Arbeit geliefert, wiewohl gerade er, wäre es ihm darauf angekommen, unter apologetischem Vorwande das eigene Licht leuchten zu lassen, auch wohl Einiges zu leisten vermocht hätte. Aber was hilft es, dass unser Briefsteller, um wieder zu den Partikeln zurückzukehren, z. B. das *οὖν* neunmal gebraucht, wenn doch gleich das erstemal, dass er es thut, 1 Tim. 2, 1 irgendwelche einleuchtende Beziehung zu dem Vorangehenden gänzlich vermisst wird?[3] Was hilft es, dass er *ὡσαύτως* mit Vorliebe anwendet, wenn er es doch so thut, dass man, wie 1 Tim. 2, 9 der Fall ist, nicht recht weiss, nach welcher Gegend dieser Wegweiser deutet? Es ist eben eine von Haus aus weniger compacte und feste Gedankenbildung, welche sowohl in dem ungefügen und überhaupt selteneren Partikelgebrauch, als in dem unsicheren Satzbau sich ausspricht (s. z. 1 Tim. 1, 3. 5). Vielfach ist die Folge der Sätze weniger durch den logischen Fortschritt des Gedankens als dadurch bedingt, dass ein bestimmter Ausdruck ein gewisses Gewohnheitsrecht darauf besitzt, einen bestimmten andern nach sich zu ziehen. So ist 2 Tim. 2, 14 vom unnützen *λογομαχεῖν* 1 Tim. 6, 4 von nur Zank und Streit gebärenden *λογομαχίαι* die Rede, worauf 2 Tim. 2, 16 und nach Beendigung der Rede gegen den Reichthum 1 Tim. 6, 20 gegen die *βέβηλοι κενοφωνίαι* geeifert und schliesslich ermahnt wird, solchen aus dem Wege zu gehen. In solcher Darstellungsweise liegt es daher wenigstens mitbegründet, wenn ganz im Gegensatze zu dem wirklichen Paulus unser Verfasser selbst bei Charakterisirung der Gegner nie wahrhaft concret wird, sondern seine Polemik sich meist nur in mannigfachen Bezeichnungen der Schlechtigkeit und Verderblichkeit der Gegner bewegt, um in Allgemeinplätze auszulaufen. Aber auch sonst ist zumeist die unbestimmte Schwebe, in welcher der Gedanke

---

1) Schleiermacher, S. 137 f. (278 f.)

2) So ist auch die »exegetische Arbeit« zu verstehen, welcher unsere Briefe nach Spitta (S. 324) noch bedürfen.

3) Schleiermacher, S. 175 (294).

schon im Bewusstsein des Schriftstellers erscheint, daran Schuld, wenn auch der Ausdruck unklar und unbestimmt ausfällt und man z. B. 1 Tim. 5, 1. 2 nicht recht weiss, ob die πρεσβύτεροι und πρεσβυτέραι, die νεώτεροι und νεωτέραι diese Benennungen ihrem Lebensalter oder ihren amtlichen Functionen verdanken.

Doch dies betrifft Einzelheiten. Es fehlt aber durchweg die ernste, würdige und gedankenschwere Plerophorie der paulinischen Rede; es fehlen jene charakteristischen Dammbrüche, welche in Folge der schwellenden Gedankenfülle die Construction erleidet. Von solchen Nöthen verspürt man in unseren Briefen nichts, und wo einmal wie 1 Tim. 1, 3 ein Anakoluth begegnet,[1] hat nicht sowohl der Drang der Gedanken es erzeugt, als eine nachlässige Ideenassociation es geboren. Meist sind nur kleine Sätze an einandergereiht in leichter Gedankenverbindung. So ist z. B. 2 Tim. 1, 4—6 eigentlich der Begriff des Erinnerns die leitende Idee.[2] Aber so einfach der Fortschritt der Entwicklung auch zu sein scheint, so wird doch Klarheit, Durchsichtigkeit und Zusammenhang des Inhalts dadurch weniger erzielt, als man glauben sollte. Alle drei Briefe leiden eben mehr oder weniger an den Fehlern, von denen Schreiben mit blos fingirter Veranlassung selten frei sind. In allen ist die Ideenassociation ganz lose und oft blos durch den zufällig sich darbietenden Gegensatz bedingt. Eine zuvor bedachte Disposition existirt nur in Bezug auf die allgemeinsten Umrisse dieser schriftlichen Auslassungen und es gilt von dem Styl des Briefstellers überhaupt, was Rothe zu 2 Tim. 3, 12 anmerkt: »Ueberhaupt wird in dieser ganzen Stelle die nähere Fassung, in welcher der Hauptgedanke verläuft, auf eine zufällige, nicht zuvor berechnete Weise bestimmt durch die sich absichtslos ergebenden Ansätze zu Antithesen, die den Verfasser immer wieder zu Umbildungen der einfachen Form seines eigentlichen Gedankens verführen«.[3] Es hängt dies eben an jener »rhapsodischen Behandlungsart«, welche schon Planck bezüglich des längsten der Briefe zugab.[4] Aber in ihnen allen »reiht sich Satz an Satz in einfachster Verknüpfung, oft auch ohne eine solche«.[5]

Selbst wo, wie zumeist beim Eingange des eigentlichen Briefes, lange Perioden sich finden, sind dieselben nicht etwa durch das mühevolle Ringen eines tiefen Gedankens mit der Armuth des Ausdrucks, sondern aus ganz andern Gründen schwierig. Dies begründet den Unterschied zwischen Röm. 1, 1—7 und Tit. 1. 1—4, welche Stelle im Uebrigen das einzige Beispiel einer Parenthese nach Art der paulini-

---

1) Betont von Wiesinger, S. 252. 381. 2) Otto, S. 307.
3) Neuer Versuch einer Auslegung von Röm. 5, 12—21, S. 163f.
4) S. 230. 5) Wiesinger, S. 247.

schen enthält.[1] Sonst beschränken sich die wenigen Parenthesen unserer Briefe meist nur auf etliche Worte, wie 1 Tim. 2, 7 ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι. 2 Tim. 1, 18 δῴη αὐτῷ ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. 4, 7 μὴ αὐτοῖς λογισθείη. Zuweilen entsteht der Schein von Parenthesen, weil die Sätze des Verfassers oft gar nicht in unmittelbar Vorhergehendem, sondern an einem beliebigen Punkte der früheren Partieen ihren Anknüpfungspunkt suchen. So wird der Begriff der παραθήκη 2 Tim. 1, 12, nachdem 1, 13 der Zusammenhang abgebrochen war, dazu benutzt, zur Ermahnung 1, 14 überzuspringen; gleich darauf schliesst sich 2, 1 über 1, 16—18 hinweg an 1, 15, und nicht minder 2, 3 über 2, 2 hinweg an 2, 1 an. Derselbe Fall begegnet Tit. 1, 11. 13, wesshalb man daran denken konnte, das Mitteninneliegende auf Interpolation zurückzuführen. Die 2 Tim. 3, 9 unterbrochene Schilderung der Irrlehrer wird 3, 13 plötzlich wieder aufgenommen, aber nur um sofort 3, 14 abgebrochen zu werden. Unbeholfen ist auch die asyndetische Stellung des ἐπ' ἐλπίδι Tit. 1, 2 und Uebergänge wie 1 Tim. 2, 7. 3, 1. 15. 5, 17. 18 findet selbst Neander unpaulinisch.[2]

Getrost darf man behaupten, dass der früheste und der späteste der Briefe, die man dem Paulus mit Wahrscheinlichkeit zuschreiben kann, der erste an die Thessalonicher und der an die Philipper, nach Diction und Wortvorrath nicht so fern von einander stehen, als die Pastoralbriefe abstehen von allen Paulinen.

3. Schleiermacher hat den Contrast zwischen paulinischer Diction und der im ersten unserer Briefe herrschenden Darstellungsweise in scharfsinniger Weise durchgeführt; er hat gezeigt, »wie sich hier Alles im Unbestimmten und Allgemeinen hält und unstät erscheint, wie aus der Luft gegriffen und nicht auf dem festen Boden wirklich bestehender Verhältnisse ruhend«[3], wie sich die Fiction verräth in »dem gänzlichen Unvermögen, einen wirklichen Moment des paulinischen Lebens treffend zu ergreifen oder irgend eine von den grossen Ideen des Paulus auf eine ihm eigenthümliche Art durchzuführen«.[4] »Wenn beide einander gar nichts angegangen wären, aber Timotheus hätte doch den Paulus gebeten, ihm einmal einen Brief zu schreiben, und dieser hätte dann, weil er nicht recht wusste was, von Allem ein wenig berührt, dann könnte ein Brief wie dieser vielleicht herausgekommen sein«.[5]

Indem wir absehen von den Motivirungen, welche ein solches Ur-

1) Mayerhoff, S. 33f. 2) S. 414.
3) S. 128 (275). 4) S. 230 (317).
5) S. 140f. (280). Vgl. auch Credner (Das N. T. II, S. 130) und selbst Wiesinger (S. 247).

theil theils in Früherem schon gefunden hat, theils in dem neunten und zehnten Capitel noch finden wird, halten wir uns hier nur an die stylistische Seite desselben, deren Schwäche weniger in einzelnen, nicht blos von Apologeten hervorgehobenen[1], Uebertreibungen, als vielmehr darin besteht, dass der erste Brief sich auch in Bezug auf seine unpaulinischen Elemente nicht isoliren lässt. Dies erhellt zwar hinlänglich schon aus den bisher gemachten Beobachtungen, sofern dieselben stets auf einem, von allen drei Briefen gebotenen. Materiale beruhen. Doch wäre noch ein abschliessendes Wort über das Verhältniss zu sprechen, in welchem in dieser Beziehung gerade die beiden Timotheusbriefe zu einander stehen, sofern man ja den ersten unpaulinischer, den zweiten paulinischer als den Titusbrief hat finden wollen.

Stehen bleiben werden hinsichtlich des ersten derselben jedenfalls folgende Bemerkungen Schleiermacher's: Statt des bequemen Begriffes ἑτεροδιδασκαλεῖν 1, 3 bildet Paulus Paraphrasen mit ἕτερον εὐαγγέλιον; statt δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται 1, 9 sagt er κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος oder οἱ τοιοῦτοι οὐκ εἰσὶν ὑπὸ νόμον: statt θέμενος εἰς διακονίαν 1, 12 οὓς ἔθετο ὁ θεὸς ἀποστόλους; statt ὀρέγεσθαι 3, 1 ἐπιθυμεῖν oder ἐπιποθεῖν; statt ἀνεπίληπτος 3, 2 ἄμωμος, ἄμεμπτος oder ἀνέγκλητος; statt μετάληψις 4, 3 μετοχή oder βρῶσις καὶ πόσις; statt κτίσμα 4, 4 κτίσις; statt ἐπιπλήξῃς 5, 1 ἐλέγξῃς. statt ἀμοιβή 5, 4 ἀντιμισθία oder ἀνταπόδοσις; statt des vor einem Substantiv durch den Artikel zum Adjectiv gemachten ὄντως 5, 3. 5. 16. 6, 19 (höchstens noch 2 Petr. 2, 18?) gebraucht er ὄντως 1 Kor. 14, 25. Gal. 3, 21 rein adverbialisch; statt des im N. T. einzig dastehenden, kaum recht griechischen, φόβον ἔχειν 5, 20 stehen ihm Formeln mit φόβος und φοβεῖσθαι in Menge zu Gebote; statt πρόδηλος 5, 24 hätte er φανερός, statt ἐκτρέπεσθαι 6, 20 φεύγειν gesetzt.[2]

Rückt nun aber im Gegensatze zum ersten der zweite Timotheusbrief öfters näher an die Sprache des Paulus oder doch wenigstens der Paulinen heran, wie wir hier z. B. gleich 1, 9 f. einer Anreihung von Participial- und Relativsätzen fast in der Art des Autor ad Ephesios begegnen, so sind doch nichts desto weniger noch der Fälle genug, wo gerade dieser Brief von der sonst bekannten Ausdrucksweise der Paulinen charakteristisch abweicht.

Eine dieser Abweichungen, gleich die erste, welche auffällt, theilt er mit dem andern Timotheusbriefe. Sie betrifft den Briefeingang. In

---

1) Vgl. De Wette: Erkl. S. 158. Baur: Pastoralbriefe, S. 77 f.

2. S. 30 (234. 33 f. 235. 44 f. 240. 53 (244). 60 247. 64 (248. 66 (249. 75 (253). 92 (260).

allen paulinischen Briefen, auch in den zweifelhaften, erscheint stets χάρις an erster Stelle, und was gewünscht wird, wird, wo überhaupt Personen genannt sind, Vielen, nämlich ὑμῖν, gewünscht, selbst wo es, wie Philem. 1, zunächst nur auf eine bestimmte Person geht, und erscheint dieses ὑμῖν stets an zweiter Stelle. Von unsern Briefen abgesehen, beginnen ferner alle Grussformeln mit χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη, das 1 Thess. 1, 1 sogar den ganzen Gruss bildet. Nur in den Pastoralbriefen sind die angeredeten Personen schon vorher genannt. Stets kommt das Gewünschte ἀπὸ θεοῦ πατρὸς (ἡμῶν Röm., Kor., Eph., Phil., Kol., Philem.). Dieser allein ist Kol. 1, 2 genannt, überall sonst sind beigefügt καὶ κυρίου (ἡμῶν Gal. 1, 3) Ἰησοῦ Χριστοῦ oder Χριστοῦ Ἰησοῦ. Dagegen in unsern Briefen steht die Bezeichnung als Herr erst hinter dem Namen, und im Titusbriefe ist Jesus Christus statt κύριος ἡμῶν vielmehr σωτὴρ ἡμῶν. Im Titusbriefe findet endlich auch eine Abweichung bezüglich des Angewünschten von der sonstigen Manier der Pastoralbriefe selbst statt. Zwar nach Lachmann wäre auch Tit. 1, 4 wie 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2 χάρις, ἔλεος, εἰρήνη zu lesen. Dagegen würde Tischendorf's besser bezeugte Lesart χάρις καὶ εἰρήνη der gewöhnlichen Weise des Paulus entsprechen. Jedenfalls ist diese letzte Grussformel, welche der göttlichen Ursache einfach den Erfolg auf Seiten des Menschen anreiht, ebenso durchsichtig, wie das eingeschobene ἔλεος, schon weil es in χάρις enthalten ist, einen Pleonasmus darstellt. Es liegt nahe, darin eine Reminiscenz an die Gal. 6, 16 vorfindliche Verbindung von εἰρήνη mit ἔλεος, eine spezielle Veranlassung zu derselben überdies in der 1 Tim. 1, 13. 16 mit besonderem Nachdrucke hervorgehobenen Charakteristik des Apostels zu finden. Allerdings ist hier das zweimalige ἠλεήθην den paulinischen Stellen 1 Kor. 7, 25. 2 Kor. 4, 1 nachgebildet und soll an die besondere Ehrenstellung erinnern, die dem ehemaligen Feinde und Sünder im Reiche Gottes verliehen wurde. Wenn wir aber eben in dieser gefliessentlichen Hervorhebung der persönlichen Stellung des früheren und des späteren Paulus einen gewichtigen Verdachtsgrund gegen die Aechtheit dieses Briefes gefunden haben[1], so sind wir gleichzeitig auch über die Herkunft des ἔλεος in der Grussformel belehrt und bedürfen als Auskunft nicht mehr der kühnen Versicherung: Niemand anders als der Apostel konnte es wagen, eine allgemein bekannte solenne Grussformel mit Rücksicht auf die Briefempfänger zu modificiren.[2]

In Bezug auf den Gruss also rückt der Titusbrief wenigstens

1) Vgl. auch Schleiermacher, S. 165.
2) Otto, S. 293. Wiesinger, S. 244f. 378f.

theilweise sogar näher an den paulinischen Charakter heran, als der zweite Brief an den Timotheus. Lesen wir uns in den letzteren dann weiter hinein, so begegnet sofort 1, 3 *χάριν ἔχω τῷ Θεῷ* anstatt *εὐχαριστῷ τῷ Θεῷ*, *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν* oder auch *εὐλογητὸς ὁ Θεός*, und *ἀπὸ προγόνων* anstatt *ἀπὸ πατέρων*, auch *ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περί σου μνείαν* anstatt *ὅτι ἀδιαλείπτως μνείαν σου ποιοῦμαι*, (vgl. Röm. 1, 9. Eph. 1, 16. Phil. 1, 3. Philem. 4. 1 Thess. 1, 2. 3, 6). Ferner steht 1, 5 *ὑπόμνησις* anstatt *ἀνάμνησις* und *ἀνυποκρίτου ἐν σοὶ πίστεως* mit folgendem *ἥτις ἐν σοί* anstatt *ἀνυποκρίτου πίστεως ἐν ᾗ στήκεις*. Im folgenden Verse steht *δι' ἣν αἰτίαν* anstatt *διό* oder *διὰ τοῦτο*. So lesen wir 1, 9 *πρὸ χρόνων αἰωνίων* statt *πρὸ τῶν αἰώνων* (1 Kor. 2, 7), 1, 10 *διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* für *διὰ τὸν κύριον ἡμῶν*, 1, 13 *ὑποτύπωσιν ἔχε* anstatt *τύπον κάτεχε* und *ἤκουσας* statt *παρέλαβες*. Für *ἀθλεῖν* 2, 5 ist nach 1 Kor. 9, 25 *ἀγωνίζεσθαι*, für *στεφανοῦν* ebenda nach 1 Kor. 9, 24. 25 *στέφανον λαβεῖν*, für *ἐν πᾶσιν* 2, 7 vielmehr *ἐν παντί*, für *καρπῶν μεταλαμβάνειν* 2, 6, was der *μετάληψις* des ersten Timotheusbriefes genau entspricht, nach 1 Kor. 9, 10. 12. 10, 17. 21. 30 *μετέχειν*, für *ἐγηγερμένον* 2, 8 *ἐγερθέντα* zu erwarten. Im Weitern würde Paulus 2, 14 für *διαμαρτυρόμενος ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ* nach 2 Kor. 1, 23 wohl *μάρτυρα τὸν Θεὸν ἐπικαλούμενος* und für *ἐπὶ καταστροφῇ* nach 2 Kor. 13, 10 *ἐπὶ καθαιρέσει* geschrieben haben. So stünde ferner 2, 25 für *ἀντιδιατιθέμενος ἀντικείμενος*, 2, 26 für *ἀνανήψωσιν ἐκνήψωσιν*, 3, 8 für *ὃν τρόπον* (so, rein adverbial, noch Matth., Luc., Apg., dagegen vgl. Röm. 3, 2. 2 Thess. 2, 3 *κατὰ . . τρόπον*, 3, 16 *ἐν . . τρόπῳ*. Phil. 1, 18 *τρόπῳ*) *ὡς* oder *ὥσπερ*, 3, 14 für *παρὰ τίνων ἀπὸ τίνων*, 3, 15 für *πίστεως τῆς* nach Gal. 3, 26 *τῆς πίστεως*, 4, 1 für *ἐπιφάνειαν παρουσίαν*, 4, 2 für *τὸν λόγον τὸ εὐαγγέλιον*, 4, 5 für *πληροφόρησον* nach Kol. 1, 25. 4, 17. Röm. 15, 19 einfacher *πληροῦ* oder *πλήρωσον*, endlich 4, 10 für *τὸν νῦν αἰῶνα* vielmehr *τὸν αἰῶνα τούτον* zu erwarten.

4. Ueberblicken wir die apologetischen Trostgründe, so wollen sie gegenüber einem massenhaft sich verdichtenden Resultate sprachlicher und stylistischer Beobachtungen wenig genug besagen. Wir verzeichnen das Wichtigste.

a) Lücke erinnert, die Sprache des Apostels sei nicht fest abgeschlossen gewesen.[1] Viele halten ja, trotz der sprachlichen Differenz, doch selbst Apokalypse und viertes Evangelium für Werke desselben Verfassers. Oosterzee erinnert überdies, dass ein Falsarius doppelte Mühe darauf verwandt haben würde, um sprachliche Anomalien zu vermeiden, dass dagegen in den Aposteln selbst der Geist fortwährend

1) Studien und Kritiken, 1834, S. 765 f.

auch sprachschöpferisch gewirkt habe.[1] Doch erhebt sich unter allen Umständen die Frage, warum denn diese Sprache sich früher nicht änderte, während der fast dreissig Jahre, die zwischen der Bekehrung des Apostels und dem Ende seiner zweiten Gefangenschaft, oder doch während der mehr als zehn Jahre, die zwischen den Thessalonicherbriefen und dem Philipperbriefe liegen. »Man muss ja freilich sagen, dass die Betrachtung, Benennung und Behandlung der in seinem Berufsleben vorkommenden Gegenstände in diesen achtzehn Jahren — meint doch selbst Otto[2] — einen festen Typus, ein sehr scharf und bestimmt eingeschnittenes Gepräge annehmen konnte und wirklich angenommen hat. Der Kerker von Cäsarea hat daran ebenso wenig geändert, wie die Gefangenschaft in Rom; seine Briefe an die Gemeinden sind bei aller individuellen Verschiedenheit aus derselben Gedankenmasse und aus derselben Gedankenform«.

b) Der Epheserbrief und die angezweifelten Gefangenschaftsbriefe überhaupt enthalten einige Ausdrücke und Begriffe, die sonst nur in den Pastoralbriefen vorkommen. Solche Erscheinungen (vgl. S. 100) liessen sich aber nur dann als Beweise für die Umwandlung des Sprachgebrauchs des Apostels, wie er zwischen der Zeit der früheren Sendschreiben und der der Pastoralbriefe sich vollzogen, anführen, wenn die Echtheit des Epheserbriefs feststände. Ueberdies sahen wir, dass sich die Sprache unserer Briefe immer noch mehr mit den Homologumena, als mit den Antilegomena berührt (S. 99 f.).

c) Guericke behauptet, der Apostel erscheine hier in höherm Alter, also nicht blos mit erweitertem Wortvorrathe versehen, sondern auch von Verfolgungen und Anstrengungen gebeugt, mit geschärftem Hasse gegen die Feinde.[3] Abgesehen davon, dass es sich ja gerade um diese Feinde selbst handelt, die so gar nicht in das apostolische Zeitalter passen wollen, genügt es, wieder auf Otto zu verweisen, der zu bedenken gibt, dass in diesem Falle Paulus sehr schnell gealtert haben müsste, und es nicht die Weise des Alters zu sein pflegt, einen neuen Wortvorrath zu erzeugen.[4]

d) Am meisten empfiehlt sich der Hinweis auf den Unterschied zwischen Gemeindeschreiben und Privatbriefen.[5] Letztere werden allerdings in einer andern Tonart gehen als erstere. Aber sind etwa in Privatschreiben Erscheinungen, wie die, dass sich der Schreiber selbst abschreibt, weniger auffällig, als in Sendschreiben an ganze Gemein-

---

1) S. 3. 2) S. 6.

3) Neutestamentliche Isagogik, 3. Afl. 1868, S. 365. In den »Beiträgen« S. 128 sind dem Apostel späterhin überhaupt neue Ausdrücke zugewachsen.

4) S. 7. 5) Hug, Rothe, Bunsen, Otto, S. 7 f.

den? Ueberdies sind unsere Briefe nur der Form nach privaten Inhaltes, der Sache nach Geschäftsbriefe. Wenn sie zugestandenermaassen der Theorie und Praxis der Kirche gewidmet sind, warum begegnet z. B. hier nie, wie in den Korinther-, Epheser und Kolosserbriefen, der maassgebende Begriff und Ausdruck *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*?

e) Otto fasst gerade Ausdrücke wie »Gottseligkeit«, »gesunde Lehre« und dergleichen als Eigenthümlichkeiten der Gegner, die der Apostel nach ihrer wahren Bedeutung für das Evangelium in Anspruch genommen hätte.[1] Aber die Umwandlung des ganzen Periodenbaues und die Vermeidung der sonst geläufigsten Partikeln waren doch nicht durch diese Gegner hervorgerufen? Und wenn das Auftreten von Irrlehrern Ausdrücke wie *ματαιολογία*, *ματαιολόγος*, *κενοφωνία*, *λογομαχία*, *λογομαχεῖν*, *μωραὶ ζητήσεις* u. s. w. nach sich ziehen mochte,[2] warum häufen sich alle diese Bezeichnungen gerade erst in unseren Briefen und tauchen nicht einzelne Glieder dieser Familie etwa schon im Kolosserbriefe auf?

f) Die theilweise latinisirende Sprache ist der Annahme eines, ihrer Abfassung vorhergegangenen römischen Aufenthaltes günstig. So mag es sich erklären, wenn statt *διό* vielmehr *δι' ἣν αἰτίαν* = quam ob rem, und zwar nur 2 Tim. 1, 6. 12. Tit. 1, 13. Hebr. 2, 11 (ähnliche Relativconstructionen auch 2 Tim. 3, 8 *ὃν τρόπον* und 3, 11 *οἵους διωγμούς*) oder *χάριν ἔχειν* = gratiam habere nur 1 Tim. 1, 12. 2 Tim. 1, 3. Hebr. 12, 28. Luc. 17, 9 vorkommt, wenn 1 Tim. 1, 18 *προφητεῖαι ἐπὶ σέ* mehr lateinisch gedacht ist, wenn 2 Tim. 2, 9 *κακοῦργος* = maleficus, wenn 1 Tim. 5, 21 *πρόκριμα* = praeiudicium ist, 6, 17 *ἀδηλότης* ungriechisch wie incertitudo[3] und 2 Tim. 3, 6 *σεσωρευμένα ἁμαρτίαις* = cumulatae peccatis steht. Das *διάγειν βίον* 1 Tim. 2, 2 = vitam degere braucht nicht nothwendig ein Latinismus zu sein. Aber das häufige Fehlen des Artikels fällt auf, z. B. bei *πνεῦμα*[4], und auch sonst, z. B. Tit. 2, 13. Indessen sind die Briefe eben auch im Falle ihrer Unechtheit wahrscheinlich in Rom abgefasst (XII, 4).

2 Abhängigkeit von paulinischer und nachpaulinischer Literatur.

1. Bei aller Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit des Sprachgebietes, über welches unser Verfasser verfügt, kennzeichnet ihn doch als secundären Schriftsteller und pedissequus Pauli eine weitgehende Abhängigkeit, in welcher er sich, was Wortvorrath, Ausdrucksmittel

1) S. 8. 2) Wiesinger, S. 240f.
3) Schleiermacher, S. 66 (249). 4) Otto, S. 315f.

und Redewendungen betrifft, von der paulinischen Literatur befindet. Und zwar gehören zu seinen Vorbildern nicht etwa nur die echten Briefe des Paulus, sondern sämmtliche unter dem Namen desselben in Umlauf gesetzte Schriften, darunter auch die Hinterlassenschaft des Autor ad Ephesios.[1] Es ist die ganze Schule des Paulus, die er vor sich hat, und der er sich als letzter Schriftsteller, welcher noch direct unter dem Namen des Meisters schreibt, anschliesst.

Am auffallendsten tritt dieses Verhältniss allerdings im ersten Briefe hervor, wie die Exegese im Einzelnen darthun wird. Beispielsweise bildet der Verfasser das *καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή* in der, die Liebe für die Summe des Gesetzes erklärenden, Stelle Röm. 13, 9 in gleichem Zusammenhang mit 1 Tim. 1, 5 = Röm. 13, 10[2] um in *καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται* 1, 10. Schon oben (S. 59f. wurde auf das Unnatürliche der Selbstcharakteristik 1 Tim. 1, 13 aufmerksam gemacht. Nun war schon 1, 12 *ὅτι πιστόν με ἡγήσατο* Nachbildung von 1 Kor. 7, 25 gewesen. Vergleicht man zum Fortgange Gal. 1, 13. 14 = 1 Kor. 15, 9, so hat man das Original, aus dessen *ἐδίωκον* oder *ἐδίωξα*, verbunden mit dem *διώκων* Phil. 3, 6. der *διώκτης* geflossen ist, wie die überströmende *χάρις* 1 Tim. 1, 14 aus 1 Kor. 15, 10. Der Sünder Vornehmster stammt aus 1 Kor. 15, 9, während der ganze Zusammenhang 1, 12—15 auf Erinnerung an Röm. 11, 30—32 beruht. Mit Röm. 16, 27 berührt sich 1 Tim. 1, 17 nur bei der Lesart *σοφῷ*.[3] Um so deutlicher charakterisirt sich die unmotivirte Parenthese 2, 7 als wörtlich aus Röm. 9, 1 abgeschrieben[4], und nicht minder augenfällig gibt sich die Anordnung über das Stillesein der Weiber 2, 11 (*γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω ἐν πάσῃ ὑποταγῇ* und 12 (*γυναικὶ δὲ διδάσκειν οὐκ ἐπιτρέπω οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός, ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ*) als Nachbildung kund von 1 Kor. 14, 34 (*γυναῖκες . . . σιγάτωσαν. οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλὰ ὑποτασσέσθωσαν*). 35 (*εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν*). Die Beweiskraft dieser auffälligsten Parallele hat schon Schleiermacher erkannt[5], und mit Recht frägt Baur: »Sollte aber der Apostel, wenn er wirklich der Verfasser des ersten Briefes an den Timotheus ist, in diesem späteren Briefe nur die schon früher gegebenen Erinnerungen wiederholt haben, ohne irgend eine Andeutung einer ihn dazu auf's Neue bestimmenden besonderen Ver-

---

1) Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 257f.
2) Mangold, S. 103f.
3) Vgl. Lucht: Ueber die beiden letzten Capitel des Römerbriefes, S. 95. 103.
4) Schleiermacher, S. 98 (263).
5) S. 184f. (298).

anlassung?«[1] Das *καλὸν ἔργον*, wie es 3, 1 steht, lehnt sich an den Gebrauch von *ἔργον* 1 Thess. 5, 13 an, und 4, 4 stammt das Stichwort *εὐχαριστία* aus 1 Kor. 10, 30[2], womit auch Röm. 14. 6. Kol. 3, 17 zu vergleichen. Ganz sichtlich endlich wird 5, 18 die Stelle Deut. 25. 4 durch das Medium von 1 Kor. 9, 9 betrachtet.

2. Der Eingang des zweiten Timotheusbriefes (1, 1. 2) ist nach Ewald am einfachsten gehalten[3] uud kommt der Weise des Paulus vielfach näher als der erste. Dennoch ist, wenn sich der Verfasser als *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ διὰ θελήματος θεοῦ* bezeichnet, dies im Zusamnenhange nicht begründet (vgl. S. 58 f.), also wohl den beiden Briefpaaren entnommen, welche der Apostel nach Korinth und nach Ephesus und Kolossä richtete.

Den schlagendsten Beweis dafür, dass auch dieser Brief so gut wie der erste von paulinischen Schriften abhängig ist, liefert sofort 1, 3. 4 *χάριν ἔχω τῷ θεῷ ᾧ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει, ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν ἐν ταῖς δεήσεσί μου νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν μεμνημένος σου τῶν δακρύων ἵνα χαρᾶς πληροθῶ.* Hier kreuzt sich eine dreifache Reihe von Reminiscenzen. Was zuerst das *λατρεύειν τῷ θεῷ ἀπὸ προγόνων* betrifft, so liegt Apg. 24, 14 *οὕτω λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ* zu Grunde. Bald nachher findet sich Apg. 24, 16 auch die *ἀπρόσκοπος συνείδησις*, worauf Paulus sich beruft, wie noch kurz zuvor Apg. 23, 1 dieselbe Versicherung *πάσῃ συνειδήσει ἀγαθῇ* zu lesen war. Dem verstärkten Eindruck dieser zwei Stellen entstammt unser *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*, wobei freilich ebenso fraglich bleibt, was den Paulus veranlasst haben soll, dem Timotheus gegenüber sein gutes Gewissen zu versichern, als wie die Stelle mit 1 Tim. 1, 13 zu vereinigen sei (s. z. 2 Tim. 1. 3).

Nun erinnert aber das *λατρεύω* auch an Röm. 1, 9 *μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου . . . ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι*, welchem letzteren Satze richtig das *ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν* in unserer Stelle entspricht. So wohl verständlich aber das *ὡς* in der Stelle Röm. 1, 9 ist, wo es einfach den Objectivsatz einführt, so wenig motivirt steht es 2 Tim. 1. 3, so dass die Ausleger auf allerlei Wege gerathen sind, um ihm hier die Bedeutung einer den Nebensatz an den Hauptsatz anknüpfenden Partikel zu vindiciren, was doch ganz gegen den paulinischen Gebrauch von *ὡς* ist. Wir werden sehen, dass der Verfasser hier, selbst auf die Gefahr hin mit allen Regeln der Syntax zu zerfallen, in Formen, welche ihm das Vorbild von Röm. 1, 8—11 zuführt, einen

1) S. 40 f. 2) B. Bauer, S. 84.
3) Sieben Sendschreiben, S. 272.

Gedanken ausdrückt, welcher jener Stelle fremd ist. Somit wird es bei dem Vorwurfe de Wette's, dass jenes ὡς nur aus Röm. 1, 9 hergenommen sein kann, sein Verbleiben haben.[1])

Nicht minder berechtigt ist de Wette's weiterer Einwurf, Paulus würde statt ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περί σου μνείαν geschrieben haben ἀδιαλείπτως μνείαν σου ποιοῦμαι. Aber wie ist der Verfasser unseres Briefes auf die Abweichung gerathen, μνείαν mit ἔχειν zu construiren? Dies führt uns auf die dritte der hier nachwirkenden Stellen, 1 Thess. 3, 6 ὅτι ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθὴν πάντοτε ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς und 10 νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον. Jetzt erst wissen wir, woher die »Gebete bei Tag und Nacht« in unserer Stelle rühren; selbst wenn die Erinnerung an Röm. 1, 11 an sich nicht ausgereicht hätte, jenes ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν zu erzeugen, so würde dies schon aus den angeführten Versen des Thessalonicherbriefes sich erklären. Dass aber auch Röm. 1, 11 ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς ἵνα τι μεταδῶ dem Bewusstsein des Schreibenden nicht gänzlich entrückt war, beweist der gleich darauf angehängte Zwecksatz, wenn gleich dessen Inhalt wieder mehr Rücksicht auf die Stelle 1 Thess. 3, 9 verräth.

Gleich darauf ist 2 Tim. 1, 7 οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας ἀλλὰ δυνάμεως die offenbare Umbildung von Röm. 8, 15 οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, wie denn auch im Folgenden 1, 8 der δέσμιος κυρίου aus Philem. 1. 9. Eph. 3, 1 oder vielmehr 4, 1 (wegen der auch 2 Tim. 1, 9 wiederkehrenden Verbindung von κλῆσις mit καλεῖν entlehnt und der Dativus commodi τῷ εὐαγγελίῳ hinter συγκακοπάθησον aus der Stelle Phil. 1, 27 συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου zu erklären ist. So gut wie Tit. 1, 2 entsprechen auch 2 Tim. 1, 9 die χρόνοι αἰώνιοι der Stelle Röm. 16, 25, wie überhaupt der hier 1, 10 und Tit. 1, 3 hervorgehobene Gegensatz der beiden Zeitalter des göttlichen Heilsplanes (Verborgenheit, Offenbarwerden) seinen Anhaltspunkt in der unechten Doxologie hat, welche schon Eph. 3, 3. 5 zu Grunde liegt.[2] Mit diesen Stellen aber und noch mehr mit ihrer Parallele Kol. 1, 26 νῦν δὲ ἐφανερώθη berührt sich gleichfalls 2 Tim. 1, 10 φανερωθεῖσαν δε νῦν.[3]) Ebendaselbst erinnert die Verbindung der Begriffe χάρις und διδόναι an Eph. 3, 2. 7[4]) und stammt die Wendung καταργήσαντος τὸν θάνατον aus 1 Kor. 15, 26 καταργεῖται ὁ θάνατος. Vollends 1, 12 treten solche Erinnerungen völlig unverkennbar hervor. War schon 1, 8

1) Kurze Erklärung, S. 38.
2) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 307 f.
3) Lucht, S. 101. 104 f.
4) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 138. 258.

das *μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου* wie ein Nachklang an Röm. 1, 16 zu verspüren, so wird dieses *οὐκ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον*, womit der Apostel in so bezeichnender Weise sein demnächstiges offenes Auftreten in der Welthauptstadt motivirt hat, in dem *ἀλλ' οὐκ ἐπαισχύνομαι* in einer Weise repetirt, wie wenn das letztere Wort eine Lösung des im ersteren gegebenen Versprechens enthalten sollte. In demselben Vers ist die Verbindung *οἶδα καὶ πέπεισμαι* aus Röm. 14, 14, das *ὅτι δυνατός ἐστι* aus Röm. 11, 23. 14, 4. 2 Kor. 9, 8, die Erwähnung des *πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν* 1, 14 endlich aus Röm. 8, 11 (vgl. 1 Kor. 3, 16. Röm. 8, 9).

Nachdem eine selbständige Stelle dazwischen getreten, beginnt die Abhängigkeit wieder mit *ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι* 2, 1, was auf Röm. 4, 20, entschiedener noch auf Eph. 6, 10 *ἐνδυναμοῦσθε ἐν κυρίῳ* beruht. Deutlicher noch wird sie in dem Abschnitte 2, 3—6. Gleich die Ermahnung zur guten Verrichtung des Kriegsdienstes 2, 3 erinnert an Pil. 2 25. 2 Kor. 10, 3. 4. Den ganzen Zusammenhang aber beherrscht die Stelle 1 Kor. 9, 7 *τίς στρατεύεται ἰδίοις ὀψωνίοις ποτέ; τίς φυτεύει ἀμπελῶνα καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ οὐκ ἐσθίει;* deren erster Satz zu 2, 4 *οὐδεὶς στρατευόμενος κ. τ. λ.*, deren zweiter Satz zu 2, 6 *τὸν κοπιῶντα γεωργὸν κ. τ. λ.* Veranlassung gegeben hat. Wir werden sehen (zu 2, 6), wie der letzterwähnte Vers seine Existenz lediglich dem Umstande verdankt, dass in der, dem Gedächtniss vorschwebenden, Stelle neben das Bild vom Krieger ein anderes, vom Ackerbau entlehntes, getreten ist. Während daher aus *κοπιῶντα* der dem vorangegangenen Bilde völlig entsprechende Sinn resultirt, dass nur auf Arbeit Lohn folgt, verräth das, diesem Gedanken in keiner Weise dienstbare, *πρῶτον* den ursprünglichen Hintergrund des Gemäldes, d. h. die Beziehung auf den Lohn des Dieners am Evangelium, davon auch in der That zwar nicht 2 Tim. 2, 5, wohl aber 1 Kor. 9, 7 die Rede ist. Dazu kommen aber noch die mannigfachsten anderweitigen Reminiscenzen, welchen diese Verse ihre Fassung verdanken. So ist das *ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ* aus 1 Kor. 7, 32—34, das *ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις οὐ στεφανοῦται, ἐὰν μὴ νομίμως ἀθλήσῃ* aus 1 Kor. 9, 24—27, und das *μεταλαμβάνειν* 2, 6 entspricht dem *μετέχειν* 1 Kor. 9, 10. Gerade der Umstand, dass zwei Partien aus demselben Capitel des ersten Korintherbriefes hier unmittelbar nach einander ihre Wirkung äussern, macht die Abhängigkeit evident.

Mit 2, 7 (woselbst *σύνεσις* nach Eph. 3, 4) beginnt wieder eine Reihe von Reminiscenzen aus dem Römerbrief. So steht gleich 2, 8 sowohl das *ἐκ σπέρματος Δαυίδ*, als auch das *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* müssig. Allein jenes ist aus Röm. 1, 3, dieses aus Röm. 2, 16. 16, 25. Ersichtlich ist es hier blos das Bestreben, paulinisch zu schreiben,

dem die durch keine innere Nothwendigkeit gebotenen Worte, entstammen. Ganz zu Tage tritt die Parallele in den kurzen Sätzen 2, 11—13. Denn 2, 11 *εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συζήσομεν* ist nach Röm. 6, 8 *εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ*, und 2, 12 *εἰ ὑπομένομεν καὶ συμβασιλεύσομεν* nach Röm. 8, 17 *εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν* gebildet. Endlich erinnert 2, 13 *εἰ ἀπιστοῦμεν ἐκεῖνος πιστὸς μένει* um so mehr an Röm. 3, 3 *εἰ ἠπίστησάν τινες, μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει*, als sonst im N. T. ein derartiger Gebrauch von *ἀπιστεῖν* nicht mehr nachweisbar sein dürfte. Sehr bezeichnend für die Art des Verfassers, paulinische Gedanken und Vorstellungen gleichsam als Formen zu benutzen, ist die Umbildung von Röm. 9, 21, wo von Gefässen die Rede ist, die aus verschiedenartigem Stoffe gebildet sind, *καὶ ἃ μὲν εἰς τιμήν ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν*, in der Stelle 2, 20, wo die in die Kirche eingedrungenen unreinen Elemente als solche in einem grossen Haushalte auch nothwendigen Gefässe dargestellt werden. Wenn aber die neueren Ausleger mit Recht erkannt haben, dass die *σκεύη ξύλινα καὶ ὀστράκινα* identisch sind mit den *εἰς ἀτιμίαν* bereiteten, so liegt zu Tage, dass sich mit der Erinnerung an Röm. 9, 21 noch eine andere verbindet, nämlich an 1 Kor. 3, 12, wo gleichfalls Gold und Silber in die erste Classe gehören, während die zweite mit *ξύλα* eröffnet wird.

Dazu kommen in diesem Capitel noch vereinzelte Nachbildungen paulinischer Ausdrucksweise, wie *κακοπαθῶ μέχρι δεσμῶν* 2, 9 (vgl. Phil. 2, 8. 30 *μέχρι θανάτου*), *παραστῆσαι σεαυτὸν τῷ θεῷ* 2, 15 (vgl. Röm. 6, 13, besonders 12, 1 *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν τῷ θεῷ*), *ἐκκαθαίρειν* 2, 21 (wie 1 Kor. 5, 7, sonst nicht im N. T.), *τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον* 2, 22 (vgl. Röm. 10, 12), *εἰδὼς* 2, 23 (wie 1 Kor. 15, 58), *ἤπιος* 2, 24 (wie 1 Thess. 2, 7, sonst nicht im N. T.), namentlich aber *ἐζωγρημένοι εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα* 2, 26, wie ähnlich 2 Kor. 10, 5 *αἰχμαλωτίζοντες εἰς τὴν ὑπακοὴν Χριστοῦ*. Dort ist das *θέλημα* des Teufels, hier die *ὑπακοὴ Χριστοῖ* als örtlicher Bereich gedacht, dahin (*εἰς*) man gefangen abgeführt wird. Dabei scheint es, als ob die Zusammenstellung der verschiedenartigen Bilder im letztgenannten Verse (*ἀνανήφειν ἐκ τῆς παγίδος*) aus Röm. 11, 9 stamme, wo die *τράπεζα* der Gottlosen *εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν* wird.

Zu Anfang des dritten Capitels ist gleich das Sündenregister 3, 2—4 nach dem Muster von Röm. 1, 30. 31 gefertigt, wie denn auch die *ἀλάζονες*, *ὑπερήφανοι*, *γονεῦσιν ἀπειθεῖς*, *ἄστοργοι*, vielleicht auch *ἄσπονδοι*, an beiden Stellen vorkommen, während die *φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι* des Verfassers Exegese bezüglich der *θεοστυγεῖς*, und die *ἀνήμεροι* die Parallele zu den *ἀνελεήμονες* des Römerbriefes darstellen.

Nicht minder ist die Cumulation 3, 10. 11 Stellen nachgebildet, wie 2 Kor. 6, 4 f. 11, 23 f., und der Schluss *καὶ ἐκ πάντων με ἐρύσατο ὁ κύριος* erinnert speciell an 2 Kor. 1, 10 *ὃς ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐρύσατο ἡμᾶς καὶ ῥύσεται*. Endlich ist das berühmte *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν* 3, 16 seiner richtigen Auslegung zufolge nichts Anderes, als eine Umschreibung von Röm. 15, 4 *ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη*.

Das vierte Capitel ist zwar am selbständigsten gehalten. Dennoch erinnert schon 4, 6 *ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι* stark an Phil. 2, 17, nur dass hier der Ausdruck durch das beigefügte *ἐπὶ τῇ θυσίᾳ* prägnanter geworden ist, während man an unserer Stelle nicht einsieht, warum der Begriff des Opfers gerade auf den speciellen Ausdruck der Libation gebracht ist. Schon De Wette hat daher das Fehlen jener Worte *ἐπὶ τῇ θυσίᾳ* an unserer Stelle auffällig befunden[1]), und was andere Ausleger aufgebracht haben, um zu erklären, warum hier Paulus *σπένδομαι* statt *θύομαι* schreibe, ist vollkommen unbefriedigend.[2]) Bestätigt wird die Annahme, dass der Verfasser bei Composition solcher Todesahnungen von Reminiscenzen an den Philipperbrief geleitet wird, durch den, im selben Vs. vorkommenden, Ausdruck *ἀνάλυσις*. der aus Phil. 1, 23 stammt. Eine ähnliche Benutzung des Philipperbriefes liegt auch 4, 7 *τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι* vor, wozu schon Baur an Phil. 1, 30 *τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες οἷον εἴδετε ἐν ἐμοί*, vgl. auch 1, 27 *συναθλοῦντες* und 4, 3 *συνήθλησάν μοι* und dazu 2 Tim. 1, 8. 2, 3), namentlich aber an Phil. 3, 12—14 erinnert hat.[3]) An letzter Stelle, welche 2 Tim. 4, 7 f. nur in spätere Zeiten umgesetzt wird. wie auch an 1 Kor. 9, 24, wo das Bild von der Rennbahn wiederkehrt, lehnt sich sofort das folgende *τὸν δρόμον τετέλεκα* an; auch die 4, 8 als Siegespreis erwähnte Krone der Gerechtigkeit, ist identisch mit dem *στέφανος ἄφθαρτος* 1 Kor. 9, 25 und dem *βραβεῖον* Phil. 3, 14, während der Ausdruck *ἀπόκειταί μοι* an Kol. 1, 5 erinnert. Das *ἀποδώσει* aber ist aus der, auch 4, 14 nachklingenden, Stelle Röm. 2, 6, aus deren Umgebung (vgl. Röm. 2, 5. 16) sich auch die Hervorhebung Gottes als des *δίκαιος κριτής* und das *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* erklären.

Aus dem Vorherigen erhellt, dass unser Verfasser insonderheit den Philipperbrief vor Augen gehabt und sich nach den Andeutungen desselben die Situation für sein eigenes Product zurecht gemacht hat.[4]) Dass er dabei nicht immer ganz sicher und glücklich gegriffen hat, erhellt aus früher Bemerktem (S. 31). Immerhin ist das Verhältniss

1) S. 70. 2) Huther, S. 320 f. 3) S. 70.
4) Baur, 69 f.

beider Briefe klar genug gestellt, wenn 2 Tim. 4, 6 f. nahe getreten ist, was Phil. 2, 17 erst noch in der Ferne auftaucht, und wenn die πρώτη ἀπολογία 2 Tim. 4, 16 auf die ἀπολογία καὶ βεβαίωσις τοῦ εὐαγγελίου Phil. 1, 7 zurückblickt. Timotheus ist freilich Phil. 1, 1 noch bei dem Apostel, musste daher selbst um die »Verantwortung« wissen. Dies übersieht der Verfasser darüber, dass Timotheus Phil. 2, 19 zu einer Sendung nach Philippi bestimmt erscheint. Der Apostel fühlt sich daher moralisch allein stehen, was 2 Tim. 4, 9—11 zu einem wirklichen Verlassensein wird. Endlich treten 2 Tim. 4, 17 ὁ δὲ κύριος ἐνεδυνάμωσέ με ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσῃ πάντα τὰ ἔθνη καὶ ἐρύσθην zu abermaligem Anklang an 2 Kor. 1, 10 (wie 2 Tim. 3, 11) Reminiscenzen an Phil. 1, 12 γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ὅτι τὰ κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν und Phil. 4, 13 πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι με (wie 1 Tim. 1, 12).

3. Im Titusbrief ist gleich der Eingang 1, 1—4 nicht ohne Erinnerung an Röm. 1, 1. 2. zu Stande gekommen, wie die parallelen Ausdrücke und Gedankenreihen (Παῦλος δοῦλος, ἀπόστολος, ἐπηγγείλατο ὁ θεός) darthun. Mit dem Eingange des Römerbriefes hat sich aber im Gedächtnisse des Verfassers der Schluss desselben 16, 25. 26 verschmolzen, daher in ganz ähnlicher Gedankenverbindung die Ausdrücke κατ' ἐπιταγήν, κήρυγμα, χρόνοι αἰώνιοι und φανεροῦσθαι im Gegensatze zur Verheissung [1].

In der folgenden, meist selbständigen, Partie des Briefes beweisen doch nicht blos Ausdrücke wie οἰκονόμος θεοῦ 1, 7 (vgl. 1 Kor. 4, 1), οἱ ἐκ περιτομῆς 1, 10 (vgl. Gal. 2, 12. Kol. 4, 11. Apg. 11, 2), ἀποτόμως 1, 13 (vgl. 2 Kor. 13, 10), dass der Verfasser von paulinischen Reminiscenzen geleitet ist, sondern es lehnt sich auch der Gedankengehalt des Capitels da und dort an die paulinische und nachpaulinische Literatur an. Grundlagen der Formel 1, 15 πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς sind paulinische Stellen wie 1 Kor. 10, 25 f. Röm. 14, 14. 20, verbunden mit Luc. 11, 41 ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστίν, was in der Parallele Matth. 23, 26 fehlt. Ferner würden 2, 2 schwerlich πίστις, ἀγάπη, ὑπομονή einander coordinirt sein, wenn nicht 1 Thess. 1, 3 in der Reihe der paulinischen Trias die ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος erschiene. Ebenso erinnert ἵνα ἐντραπῇ 2, 8 an 2 Thess. 3, 14, das ὅς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἵνα 2, 14 an τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν ὅπως Gal. 1, 4, und bei dem μετὰ πάσης ἐπιταγῆς 2, 15 muss man den Gegensatz zu συγγνώμη 1 Kor. 7, 6 im Auge haben, um den Ausdruck überhaupt zu verstehen. [2]

---

1) Mayerhoff, S. 33. Lucht, S. 99. 101. 2) Huther, S. 367.

In der Stelle Tit. 3, 1 findet was die Zusammenstellung von *ἀρχή* und *ἐξουσία* betrifft, um den Begriff der Obrigkeit auszudrücken, Abhängigkeit von Luc. 12, 11. 20, 20 statt, während sachlich eine Nachahmung von Röm. 13, 1 statt hat. Wenn neuere Ausleger[1]) mit Recht das folgende *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἑτοίμους* speciell auf die Willigkeit gegen die Obrigkeit beziehen, so hat den Verfasser auch darauf nur die Erinnerung an Röm. 13, 3 *οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ· θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει* geführt. Im Folgenden begegnet 3, 3 wieder ein Sündenregister nach paulinischer Analogie, aber freier als 2 Tim. 3, 2—4 und mehr in Erinnerung an die Form 1 Kor. 6, 9—11, als Röm. 1, 30. 31 gebildet. Endlich ist das *λουτρόν* 3, 5 sicherlich aus Eph. 5, 26, wie auch fast einstimmig die Ausleger jene Stelle aus dieser erklären; zumal da auch der ganze Gegensatz von Werken und Gnade, ähnlich wie 2 Tim. 1, 9 auf Eph. 2, 8. 9 zurückgeht.

4. Zu der Paulusschule, auf welche unser Verfasser zurückblickt und der er sich anschliesst, gehören auch die Lucasschriften. Dess zum Beweise dienen schon die zahlreichen Fälle, da unser Verfasser sich des lucanischen Wortschatzes und Sprachgebrauches gerade auch da bedient, wo dieser letztere von dem paulinischen differirt; daneben aber auch der Gebrauch von Ausdrücken wie *προσδέχεσθαι*, namentlich *προσδέχεσθαι ἐλπίδα* aus Apg. 24, 15 (s. z. Tit. 2, 13), oder von *ἀναλαμβάνειν* (s. z. 2 Tim. 4, 11), namentlich in der Form *ἀνελήφθη* von der Himmelfahrt Christi (s. z. 1 Tim. 3, 16), die nicht ganz glückliche Anwendung des dem Verfasser aus dem Eingange des dritten Evangeliums (Luc. 1, 3) bekannten Wortes *παρακολουθεῖν* 1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 3, 10 und an letzterer Stelle der Gebrauch des damit verknüpften Ausdruckes *πρόθεσις* im Sinne von Apg. 11, 23. 27, 13. Die *νομοδιδάσκαλοι* kennt der Verfasser aus Lucas (s. z. 1 Tim. 1, 7). Aus Luc. 19, 10 stammt die rettende Mission Christi 1 Tim. 1, 15, aus Apg. 3, 17 die Unwissenheit 1 Tim. 1, 13, während der *βλάσφημος* (vgl. auch 1, 20) aus Apg. 26, 11 anklingt, wie der *δοῦλος θεοῦ* Tit. 1, 1 — ein ganz unpaulinischer Ausdruck (S. 57) — wohl aus Apg. 16, 17.[2]) Wir fanden oben (S. 64) die Aeusserung 1, 12. 13. in hohem Grade beanstandbar. Was den Verfasser dazu verleitete, waren seine lucanischen Studien. Paulus muss sich auf den eigenen Propheten der Kreter berufen, wie er sich Apg. 17, 28 vor den Griechen auf das Zeugniss ihrer eigenen Dichter berufen hat. Höchst wahrscheinlich schliesst sich der Ausdruck *ἐπισκοπή* wie er 1 Tim. 3, 1 steht,

1) Wiesinger, S. 335. Huther, S. 369.
2) Wiesinger, S. 275.

direct an Apg. 1, 20 an, sieht der Gedanke 1 Tim. 4, 8, dass *εὐσέβεια* die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens hat, auf Luc. 18, 30 zurück, und wird 1 Tim. 5, 5 die *ὄντως χήρα* genau nach dem Porträt der Hanna Luc. 2, 37 ausgemalt. Auch der Gebrauch von *ὀπίσω*, wie er 1 Tim. 5, 15 statt hat, gestaltet sich nach Apg. 5, 37. 20, 30. Dass 6, 2 sowohl *εὐεργεσία* als *ἀντιλαμβάνεσθαι* von Lucas überkommene Wörter sind, hat schon Schleiermacher erkannt.[1])

Die bekannte Beziehung der Formel *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* 2 Tim. 2, 8 auf das Evangelium des Lucas[2]) ist zwar im Zusammenhange der Stelle nicht begründet. Dafür geht die Polemik gegen den Reichthum 1 Tim. 6, 9, 10. 17—19 ganz im Tone von Luc. 6, 24f. 12, 21. 16, 19f., und was der Verfasser 2 Tim. 3, 11 von *τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις* aus dem Leben des Paulus mitzutheilen weiss, hat er aus der Apostelgeschichte.[3]) Wie dies die ersten Verfolgungen des Paulus waren, deren Lucas erwähnt, so werden sie auch genau in der Ordnung von Apg. 13, 14. 50, 51. 14, 2. 5—7. 19 aufgezählt. Ebenso wird 2 Tim. 4, 7 *τὸν δρόμον τετέλεκα* der Apg. 20, 24 angegebene Zweck *τελειῶσαι τὸν δρόμον* als erreicht hingestellt. Könnte man aber bezüglich der Rücksichtnahme unseres Schriftstellers auf die Schriften des Lucas noch irgend zweifelhaft sein, so ist die Stelle 1 Tim. 5, 18 geeignet, allen Widerspruch ein Ende zu machen, insoferne daselbst als Ausspruch der *γραφή* neben Deut. 25, 4 das Wort *ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* auftritt, was Matth. 10, 10. Luc. 10, 7 zu finden ist, ähnlich wie 2 Tim. 2, 12 *εἰ ἀρνησόμεθα κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς* auf Matth. 10, 33. Luc. 12, 9 zurückweist. Somit haben wir 1 Tim. 5, 18 und 2 Petr. 3, 16 die einzigen Beispiele, dass neutestamentliche Schriften im N. T. selbst als kanonische citirt werden. Während aber das erste Evangelium statt *μισθοῦ* setzt *τροφῆς*, stimmt unser Citat mit der Fassung im dritten Evangelium wörtlich überein. Ebenso verhält es sich mit der *ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* Tit. 2, 13, da nur Luc. 9, 26, der Herr kommt *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρός*. Die Parallelstellen Marc. 8, 38. Matth. 16, 27 haben nur die *δόξα πατρός*, Matth. 25, 31 nur die *δόξα αὐτοῦ*. Das in solchem Zusammenhange von Christus prädicirte *κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς* 2 Tim. 4, 1 stimmt mit Apg. 10, 42.

---

1) S. 66f. (249f.).

2) So nach Baur noch Bahnsen, S. 42. Jahrbücher für prot. Theologie, 1879. S. 164.

3) Baur, S. 104f.

Achtes Capitel.

Relative Echtheit.

1. Jedenfalls versteht es sich von selbst, dass der ganze identische Inhalt aller drei Briefe, d. h. die grossen Abschnitte, die sich auf Häretiker, Pastoralpflichten, Gemeindeorganisation beziehen, ein und dasselbe Schicksal theilen. In dieser Beziehung verrathen sie alle das gleiche Interesse einer weiter vorangeschrittenen Zeit. Leichter denkbar wäre es, dass der differente Inhalt, also vor allem eine Reihe von persönlichen Notizen, die mit dem allgemeinen Tendenzcharakter der Briefe nichts zu thun haben, sich als echte Grundlage des Briefcyklus ausweisen könnte. Bei der Begründung dieser Hypothese geht Hitzig[1]) von der richtigen Voraussetzung aus, dass Paulus Veranlassung genug gehabt habe zur Abfassung kleinerer Schreiben, die oft nichts als kurze Aufträge, von der Noth des Augenblicks gebotene Nachrichten u. dgl. enthalten mochten. Es wäre ja allerdings eine doctrinäre Ansicht, zu meinen, Paulus habe nur Römer- und Korintherbriefe schreiben können. Dagegen ist nichts natürlicher, als dass nur die grossen, bedeutenden Briefe zum Gemeingut der Kirche wurden, während jene vorausgesetzten Billets im Besitze derjenigen Privatpersonen blieben, die darauf Werth legten; und nicht minder begreiflich wäre es, wenn solcher Nachlass apostolischer Gehülfen späteren Händen eine willkommene Unterlage zur Fertigung neuer apostolischer Briefe geboten hätte. Man benutzte dann jene kleine Reliquien, um dem lehrhaften Inhalte der neu gefertigten Briefe ein besonderes Interesse und einen apostolischen Hintergrund zu verleihen. Die Möglichkeit der Hypothese ist somit von vornherein zuzugestehen. Wie aber steht es mit der Constatirung der Wirklichkeit?

Anerkanntermaassen sind im ersten Timotheusbrief keine Anhaltspunkte für die Hypothese zu finden, und selbst im Titusbriefe, in dem einst Credner blos die vier ersten Verse beanstandete[2]), blieben als solche blos die beiden Verse 3, 12. 13 übrig.[3]) Gerade dass Zenas nicht wieder vorkommt und Nikopolis auch nicht, spricht für die Annahme,

---

1) Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich, 1856, S. 87.

2) Einleitung, S. 466. 469. 479. 482.

3) Vgl. Hitzig, S. 87. Krenkel: Paulus, S. 108. Ewald: Sieben Sendsch. S. 228. 299 f.

und sobald solcher Gestalt der kretische Hintergrund wegfällt, ist dieses kleine Stück sehr leicht in das Leben des Paulus einzureihen. Es würde etwa ein Reisebillet darstellen, auf des Apostels letzter Wanderung nach Korinth geschrieben, also wohl in die Zeit Apg. 20, 1—3 gehörig. Dass wir aber mit mehr als einer blassen Möglichkeit rechnen, kann kein Mensch beweisen; auch nicht Ewald, welcher aus der Wiederholung von 3, 8 in 3, 14 solche Gewissheit schöpft.[1]

2. Im zweiten Timotheusbriefe finden sich allerdings der Stellen, welche zu ähnlichen Experimenten einladen, nicht wenige.

Hausrath hält gleich die beiden Eingangsverse für echt.[2] Unsere Exegese wird aber gerade hier so viel Gedanken- und Ausdrucksgemeinschaft mit dem Uebrigen nachweisen, dass jenes Urtheil nur etwa aufrecht erhalten werden könnte, wenn an die Stelle des jetzigen Textes folgendes allgemein paulinische Schema treten dürfte: *Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ Τιμοθέῳ τῷ ἀγαπητῷ* (vgl. Philem. 1) *χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wozu nicht bloss Weglassung einiger charakterischer Wendungen, wie des von Hausrath selbst notirten ἔλεος, sondern auch mehrfache Aenderungen in der Wahl und Stellung der Worte erforderlich wären.

Die Stelle 1, 3—14 ist so offenbar auf Schritt und Tritt abhängig von paulinischen Reminiscenzen, dass wir gegen Credner's Versuch, hier, wie auch 2, 1—9. 3, 10. 11, paulinische Reliquien zu entdecken[3], auf jede Seite unseres Commentars verweisen können. Die mancherlei persönlichen Bezüge dieser Stellen ändern hieran so wenig etwas wie in einer der noch zu besprechenden Partieen. »Der biographische Rahmen war durch die Ueberlieferung an die Hand gegeben und unentbehrlich bei der einmal gewählten ungeschichtlichen Einkleidung«.[4]

Dagegen haben Credner,[5] Hitzig,[6] Ewald,[7] Hausrath[8] und Pfleiderer[9] den allerdings ganz selbständigen Abschnitt 1, 15—18 in besagter Richtung verwerthet. Aber auch seine Ursprünglichkeit lässt sich keineswegs mit Sicherheit behaupten. Zunächst nämlich fällt auf, wie Vs. 15 sich von dem folgenden Segenswunsche für das Haus des Onesiphorus ablöst, zumal da 1, 15 in ebenso be-

1) S. 300. 2) Neutest. Zeitgeschichte, 2. Afl. IV, S. 361 f.

3) Einleitung, S. 473 f. Zu Gunsten völliger Unechtheitserklärung der Pastoralbriefe von ihm selbst später nicht völlig ignorirt: Das N. T. nach Zweck, Ursprung, Inhalt für denkende Leser der Bibel, II, 1843, S. 140 f.

4) Schenkel: Christusbild der Apostel, S. 163 f. 5) S. 474.

6) Joh. Marcus, S. 154 f. 7) Sieben Sendschr., S. 228. 277.

8) S. 362. 9) Prot. Bibel, S. 837.

greiflichem Gegensatze zu 1, 12. 14 steht (Tim. soll die *παραθήκη* des Paulus bewahren, von dem sich die Asiaten abgewandt haben), als sich 2, 1 natürlich an 1, 15 anschliesst,[1] so dass nur an 1, 16—18 der Schein der Einschaltung hängen bleibt. Eben desshalb wollte Hitzig annehmen, 1, 15 beziehe sich auf das Betragen der kleinasiatischen Juden in Jerusalem und gehöre einem ganz anderen Briefe des Apostels an als 1, 16—18.[2] Noch einfacher würde sich freilich die Sache stellen, wenn man 1, 15 dem Verfasser der Pastoralbriefe belässt, welcher, um einen Uebergang zu 2, 1 f. zu bilden, eines Gegensatzes sich bediente. Dann könnten es vielleicht die, einstweilen also als echt vorausgesetzten, Stellen 4, 10 (*Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα καὶ ἐπορεύθη*) und 16 (*οὐδείς μοι συμπαρεγένετο, ἀλλὰ πάντες με ἐγκατέλιπον*) sein, welche zu diesem *ἀπεστράφησαν με πάντες* Veranlassung gegeben haben, zumal wenn es sich bestätigen sollte, dass die Einschaltung 1, 16—18 ursprünglich hinter 4, 19 stand.[3] Dass aber die Feigen 4, 10. 16 beim Apostel in Cäsarea oder Rom, dagegen 1, 15 bei Timotheus in Asien sind, hat wohl darin seinen Grund, dass Timotheus, dem sie angezeigt werden, selbst dort ist, und weil keiner der 4, 10 Genannten in das natürlich im engeren Sinne sogenannte Asien reist, werden zwei andere Namen genannt, mit denen es eine ähnliche Bewandtniss hat, wie mit den Namen der Vorfahren des Timotheus mütterlicher Seits 1, 5. Dabei darf man aber nicht übersehen, dass der Anschluss mit *ὧν ἐστίν* sich schon oben (S. 93) als dem Verfasser der Pastoralbriefe selbst angehörig zu erkennen gab, und dass für den medialen Gebrauch des Passivs *ἀπεστράφησαν* keine paulinische Parallele vorliegt (S. 96), vielmehr aus Tit. 1, 14 erhellt, dass darin eine weitere Eigenthümlichkeit der Pastoralbriefe selbst zu finden ist (sonst noch Matth. 5, 42. Hebr. 12, 25). Jedoch könnte auch in dem Segenswunsche selbst auffallen, dass das doppelte *δώη* (für den paulinischen Gebrauch dieser spätgriechischen Form stehen nur die Stellen Röm. 15, 5. Eph. 1, 17. 3, 16. 2 Thess. 3, 16 zu Gebote) *ἔλεος* an den in die paulinische Grussformel eingeschobenen Dritten im Bunde (vgl. S. 106) erinnert. Zu übersehen ist freilich nicht die Beziehung des Votums auf einen Todten (de Wette, Huther), woraus eine gewisse Verschiedenheit des hier obwaltenden Sprachgebrauchs von dem oben als den Pastoralbriefen eigenthümlich nachgewiesenen erhellt. Ferner findet sich die Phrase *εὑρίσκειν ἔλεος* zwar nicht bei Paulus, erinnert aber an das *εὑρίσκειν χάριν* des Lucas (Luc. 1, 30. Apg. 7, 46) und an Stellen wie 2 Joh. 3. Hebr. 4, 16.

---

1) Ewald, S. 277. Hilgenfeld: Einl., S. 670. 753.
2) S. 161. 3) So Hitzig, S. 161 f.

Auch *ἀναψύχειν* hat wenigstens den Sprachgebrauch des Lucas (vgl. Apg. 3, 19 *ἀνάψυξις* für sich, wie auch *ἄλυσις*, als Bild der Gefangenschaft, ebenso Apg. 28, 20. Eph. 6, 20 vorkommt. In Wirklichkeit wird uns freilich gerade dieses *καὶ τὴν ἁλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη*, welches sich an das 1, 8 Gesagte anschliesst, darauf hinleiten, dass wir es im ganzen ersten Kapitel mit Einem Flusse der Rede zu thun haben. Doch ist wenigstens *ἐπαισχύνεσθαι* durch Röm. 1, 16. 6, 21 als paulinisch beglaubigt, und zwischen 1, 15 und 2, 1 sieht 1, 16—18 immer aus wie eine Einschaltung.

Während im zweiten und dritten Kapitel überall die Hand des Verfassers erkennbar ist, will im vierten Kapitel, welches schon um seiner sprachlichen Beschaffenheit willen zu solchen Versuchen einlädt (vgl. S. 115), Hase in Vs. 6—22 ein echtes Paulusfragment erkennen.[1] Im Einzelnen findet Hitzig zunächst in 6—8 «die Sprache des wirklichen, nicht des nachgemachten Gefühls«.[2] In Wahrheit ist gerade hier Alles Copie, die ganze Stelle wird sich aus 1 Kor. 9, 24—26. Hebr. 12, 1. Phil. 1, 27. 30. 3, 12—14. Apg. 20, 24 erklären. Auch Ewald,[3] Hausrath,[4] Pfleiderer,[5] Immer[6] setzen daher erst wieder von 4, 9 ab ein, wobei der Erste das Urtheil der Echtheit bis 15 und dann wieder von 19—22, der Zweite und Vierte bis 18, der Dritte bis 21 festhält, wie auch Pierson wenigstens für die Umgebung von 4, 13 plaidirt.[7] Insbesondere will Ewald in 9—12 einen Brief aus Rom,[8] in 13—15 einen von Macedonien auf der dritten Missionsreise nach Ephesus geschriebenen erkennen, welcher eigentlich am Schlusse des ersten Timotheusbriefes hätte stehen sollen,[9] während endlich 19—22 theils erst in Rom, theils schon in Tyrus geschrieben sein soll.[10] Andererseits theilt Hitzig 4, 6—12. 19, dann aber auch 1, 16—18. 4, 22 einem um 65 aus Rom datirten Briefe zu; von diesem will er ein Schreiben aus Caesarea unterschieden wissen, welchem der weitere Fortgang 4, 13—16. 20—22, aber zuvor auch schon 1, 15 angehören und welches aus dem Jahre 58 (eher 59) stammen soll.[11] Der doppelte Schluss 4, 22, dessen erste Hälfte aus Caesarea, die zweite aus Rom datirt wird, gibt solchen Vermuthungen einigen Schein und Halt. Auch die doppelte Einladung

---

1) Kirchengeschichte, 10. Aufl. 1877, S. 69.

2) S. 154. In der Nachfolge von Schott (Isagoge, S. 317) und Credner (Einl. S. 471). 3) S. 228. 288f. 4) S. 362.

5) Paulinismus, S. 466. Vgl. dagegen Hilgenfeld: Einl., S. 755.

6) S. 399. 7) Geschiedenis van het Katholicisme I, S. 151.

8) S. 289. 9) S. 228. 289.

10) Sendschreiben, S. 290f. Apost. Zeitalter, S. 524.

11) S. 155f. 162f.

4, 9. 21 vertheilt sich dann auf zwei Briefe.[1] Aber gerade diese beiden Parallelen führen auf tendenziöse Wiederholung (vgl. S. 62) und dürfen nicht auf zwei Briefe vertheilt werden; auch 4, 20 dient zur nachträglichen Motivirung des Grundgedankens von 4, 10—12. In einem Briefe aus Caesarea macht die Stellung des Erast 4, 20, in einem aus Rom die Rolle des Tychicus 4, 12 Schwierigkeiten. In jener Beziehung müsste daher weiter angenommen werden, Erast habe den Entschluss, in Korinth zu bleiben, erst nach der Abreise des Paulus und Timotheus gefasst, so dass es Ersterer, als er Letzteren zu sich bescheidet (4, 9. 21), diesem als etwas Neues melden kann. In der andern Richtung fällt abermals eine Hülfsconstruction nöthig, derzufolge ἔπεμψα Kol. 4, 8 im Briefstyl gemeint wäre, so dass Tychicus in Wahrheit noch nicht abgereist und der Brief liegen geblieben war, als Timotheus sich schon nach Ephesus begeben hatte (4. 19).[2] Einige weitere Glieder der Argumentation Hitzig's setzen die Echtheit des Epheserbriefes voraus, welche er später ausdrücklich aufgegeben hat.[3]

Ganz vortrefflich würde allerdings 2 Tim. 4, 13 f. zu der Situation Apg. 20, 3 f. passen, wenn wir dabei nur von den übrigen Voraussetzungen des Briefes, namentlich von der römischen Gefangenschaft abstrahiren dürften. Nach 2 Tim. 4, 20 blieb Erast in Korinth, Trophimus krank in Milet. Da der auch Apg. 19, 22 mit Timotheus in Verbindung gebrachte Erast nach Röm. 16, 23 οἰκονόμος, Stadtquästor, in Korinth war, ist sein Verbleiben natürlich genug, wie Bleek[4] und Lucht[5] bemerken. Gerade damals reiste Paulus von Korinth nach Milet, und zwar nach Apg. 20, 6 über Troas, wo er 2 Tim. 4, 13 den von Korinth mitgebrachten Mantelsack zurücklässt,[6] um im Frühjahr zu Fuss weiter zu ziehen (Apg. 20, 13). Als dann der Winter herannahte (2 Tim. 4, 21), fühlte Paulus das Bedürfniss nach dem Mantel und nach Büchern, welche dem Gefangenen die Zeit verkürzen sollten. In der Reisegesellschaft Apg. 20, 4 wird richtig nicht Erast, wohl aber Tychicus und Trophimus genannt. Den zweiten hat Paulus 2 Tim. 4, 20 zurückgelassen, was um so glaublicher wäre, wenn Apg. 20, 4 die Worte ἄχρι τῆς Ἀσίας gelesen werden dürften.[7] Entgegen aber steht die Notiz Apg. 21, 29, so dass man — da ἐνόμιζον keineswegs die Unrichtigkeit der gemachten Beobachtung andeuten

1) Credner, S. 471. 2) Hitzig, S. 163.
3) Zur Kritik paulinischer Briefe, 1870, S. 22 f. 4) Einl., S. 562.
5) Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1872, S. 384. 391.
6) Der Einwand Spitta's (S. 591), Paulus habe damals nichts zurücklassen können, weil er nicht beabsichtigt, nach Troas zurückzukehren, ist müssig, da jener auf hundert Gelegenheiten durch reisende Brüder rechnen konnte.
7) Lucht, S. 391 f.

will [1] — entweder προεωρακότες auf eine frühere Anwesenheit des Paulus in Jerusalem beziehen, [2] oder die ganze Notiz, wonach Trophimus den Paulus damals bis nach Jerusalem begleitete, auf eine tendenziöse Substitution dieses Namens für Titus zurückführen [3] oder sonst wie beseitigen muss, [4] wenn man nicht vorzieht, 2 Tim. 4, 20 statt ἐν Μιλήτῳ mit Beziehung auf Apg. 28, 1. 11 ἐν Μελίτῃ zu lesen, [5] was aber erst nicht hilft, da nach Apg. 27, 2 nur Aristarch und Lucas Reisebegleiter des Gefangenen sind. Ohne Zweifel hat daher der Verfasser die Notiz von dem Zurückbleiben des Trophimus in Milet aus Apg. 20, 4 ἄχρι τῆς Ἀσίας gefolgert (S. 51). [6]

Da nun aber die Notizen 4, 10—13 ganz denselben Charakter wie die eben besprochenen tragen, auch Vs. 9 in Vs. 21 (vgl. auch Vs. 13) wiederkehrt, läge es am nächsten, den ganzen Zusammenhang 4, 9—21 auf den in Caesarea gefangenen Paulus zurückzuführen. Timotheus wäre dann als in Klein-Asien zurückgeblieben zu denken (vgl. S. 76). Ihm würde Paulus, und zwar wegen 4, 16 nach der Rede Apg. 24, 10—21, die hier zu lesenden Nachrichten über den Verbleib anderer Reisegenossen (freilich musste er auch dann fast nothwendig schon wissen, dass Erast in Korinth zurückgeblieben war) und auch 4, 14. 15 über den kleinasiatischen Juden Alexander geben, von welchem etwa anzunehmen wäre, dass er dem Apostel in Jerusalem aufsässig geworden war.

Was aber diese ganze Combination zerstört, ist theils der Umstand, dass die Namen 4, 21 zweifellos auf Rom führen, theils die Nachricht 4, 12 Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον. Zwar könnte Paulus, der nach Apg. 20, 16 selbst in Ephesus nicht vorsprach, dafür den Tychicus hingesandt haben. In Wahrheit aber denkt der Verfasser dabei an die von Kol. 4, 7 abhängige [7] Stelle Eph. 6, 21 und will damit die Situation der römischen Gefangenschaft verdeutlichen. [8] Mit der Notiz Kol. 4, 7, wonach Tychicus von Rom aus nach Kleinasien gesandt wurde, stimmt daher 2 Tim. 4, 12 freilich; [9] aber die damit erwiesene Absicht des Verfassers, den Brief von Rom aus datirt erscheinen zu lassen, versetzt uns um so unausweichlicher in das ganze Gedränge schon früher (S. 32) besprochener unlösbarer Schwierigkeiten.

---

1) Gegen diese gewöhnliche Ausflucht vgl. Overbeck, S. 387 f.
2) Hitzig, Otto: Pastoralbriefe, S. 284 f.
3) So Lucht, S. 383 f.
4) Für unecht erklärt den Vs. Böttger: Beitr. IV., S. 61.
5) Baronius, Rinck, Bahnsen, S. 110.
6) Schenkel: Bibel-Lexicon, V, S. 550.
7) Vgl. Kritik d. Eph.- u. Kolosserbr., S. 23 f. 56. 129. 148.
8) Ebendas., S. 282. 9) Ebendas., S. 16. 22.

Wer einmal im Namen des Paulus zu schreiben unternahm, der musste der Natur der Sache nach das Seine thun, die Fiction möglichst wahrscheinlich zu machen. Die Analogie der echten Briefe musste ihn veranlassen, auch auf ein gewisses Quantum persönlicher Notizen bedacht zu sein.[1] Aber wie jede blose Nachbildung sich leicht in inneren Widerspruch verwickelt und dadurch als solche sich verräth, so lesen wir auch hier kurz nacheinander: *Λουκᾶς ἐστιν μόνος μετ' ἐμοῦ* 4, 11 und *ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ οὐδείς μοι παρεγένετο, ἀλλὰ πάντες με ἐγκατέλιπον* 4, 16, und dazwischen steht noch 4, 12 *Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα εἰς Ἔφεσον*, ohne dass irgend eine Vermittlung dieser Sätze stattfände. Alle sollen den Gefangenen verlassen haben, aber ausdrücklich wird, da Alexander Vs. 14. 15 als Gegner gekennt-zeichnet wird, doch nur Demas Vs. 10 genannt, denn auf Crescenz und Titus wird doch nicht mit *ἐπορεύθη* auch das *με ἐγκατέλιπεν* gehen sollen? Diese scheinen vielmehr wie Tychicus im Interesse der Mission ausgesandt gedacht. Und wo bleiben, wenn Alle den Apostel verliessen und Lucas allein bei ihm ist, die Vs. 21 genannten Gefährten, von denen Grüsse ausgerichtet werden? Solche lapsus memoriae et calami begegnen leicht demjenigen, der sich in eine fremde Lage hineindenkt, nicht wohl aber dem, der wirklich verlassen im Gefängnisse liegt. Die Namen sind theils der Apostelgeschichte, theils der paulinischen Literatur (4, 11, vgl. Kol. 4, 10. 14. Philem. 24), theils endlich der Lage der ersten Christengemeinde Rom's (4, 21) entlehnt, nur wenige (Crescenz, Carpus) stehen ganz isolirt da. Jedenfalls ist uns die Vorstellung schwieriger vollziehbar, dass um wenige echte Verse ein ganzer unechter Brief sich angesetzt habe, als die andere, dass, wer einmal einen Brief im Namen eines Andern schrieb, dazu sich das nothwendige Persönliche selbst bildete oder aus Literatur und Tradition zusammensuchte. Ein echter Brief des Apostels mochte etwa durchgängig und gleichmässig interpolirt werden, wie der Kolosserbrief[2], oder aus Veranlassung und nach Vorbild eines echten Briefes mochte ein ganzer unechter Brief ihm zugeschrieben werden, wie der zweite Thessalonicherbrief,[3] aber das hier vorausgesetzte Ereigniss, wonach aus wenigen echten Zeilen ein ganz unechter Brief erwachsen wäre, ist in der neutestamentlichen Literatur doch wohl ohne Analogie. Zugegeben, dass an Paulus die Nothwendigkeit öfters herangetreten sein mag, Billete zu schreiben, so sieht man doch nicht ein, weder warum dann unter so vielen nur so wenige sich sollten erhalten haben,

1) Vgl. Mayerhoff, S. 126 mit Bezug auf 1 Tim. 5, 23.
2) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 148 f.
3) Vgl. Bibel-Lexikon, V, S. 508 f.

noch warum gerade diese, welche nichts darbieten, was sie vor anderen als werthvoll erscheinen lassen konnte. Von berühmten Männern jedes Zettelchen ohne Rücksicht auf den Inhalt, blos um der Herkunft willen, zu sammeln und nach deren Tod als werthvolle Reliquie herauszugeben, ist doch erst moderne Unsitte geworden. Ueberhaupt aber wird eine Zettel- und Billetliteratur, wie sie etwa um die Wende unseres Jahrhunderts unsere Dichter cultivirten, dem Apostel, welchem persönlich das Schreiben schwer fiel (Gal. 6, 11), von vornherein mit nur geringer Wahrscheinlichkeit beigelegt. Auch kann es nicht einmal im Sinne jener, von ausserhalb der Wissenschaft gelegenen Motiven beherrschten, Advocatenkunst, die sich innerhalb der heutigen Theologie als »positive« oder »gläubige Kritik« etablirt hat, eine sehr werthvolle und tröstliche Entdeckung genannt werden, wenn sich aus unseren Pastoralbriefen ein Dutzend echter Verse ausscheiden liesse, da letztere nur zu dem äusserlichen Beiwerke der Pastoralbriefe gehören, nirgends aber die eigentlichen Themata derselben berühren und mit paulinischer Autorität bekleiden würden. Hier also wird gerade recht klar, wie eine wahrhaft »positive Kritik« ihre Aufgaben auf einem ganz andern Felde suchen muss, Baur's Ausdrucksweise (vgl. oben S. 9) sich also an der Behandlung unseres Gegenstandes bewährt hat.

Zweite Hälfte.

Die positive Seite der Kritik.

Neuntes Capitel.

Die Irrlehre.

1. Dass wir in den von den Pastoralbriefen bekämpften Feinden der Kirche Gnostiker vor uns haben, war der Eindruck, welchen diese Schriftstücke schon auf dieselben Kirchenväter gemacht haben, die zugleich die ersten sichern Zeugen für ihre Existenz und kanonische Dignität sind. Irenäus schildert gleich im Eingange seines antihäretischen Werkes (I, praef. 1) die Gnostiker nach 1 Tim. 1, 4 als solche, welche *λόγους ψευδεῖς* und *γενεαλογίας ματαίας* in die christliche Lehre einschwärzen, und auch Tertullian zweifelt nicht, dass es Paulus hier direct auf jene ältesten Häretiker abgesehen habe (C. Valent. 3). Einer Wahrnehmung, die für die apostolische Authentie der Briefe so

gefährlich werden kann, pflichteten lange nur wenige protestantische Theologen bei. Nach dem Vorgange von Hammond und Mosheim hat diese Deutung mit vollem Bewusstsein um die Tragweite ihrer Consequenz erst Baur vertreten.[1] An ihn schloss sich zunächst de Wette an, wenngleich er nur die ersten Anfänge der Gnosis in unsern Briefen bekämpft sehen wollte.[2] Seitdem ist zwar noch eine grosse Anzahl von neuern Theologen dieser Auffassung unserer Schriftstücke als »Absagebriefe an die Gnosis«[3] beigetreten. Aber die Differenz unter ihnen beginnt sofort, wenn es sich um Nachweis der concreten Gestalt handelt, in welcher die Gnosis dem Verfasser erscheint.

Man spricht jetzt gewöhnlich von einer Mittelstufe zwischen Cerinth und den grossen gnostischen Systemen des Marcion und Valentin, also etwa von einer der Lehre des Saturnin und der sogenannten Ophiten verwandten Sektengestalt.[4] So nennen Lipsius[5] und Pfleiderer[6] eine Art von vorvalentinianischem Ophitismus, während Schenkel geradezu die »im Ganzen noch ungetrübte und anschauliche Darstellung«, welche Irenäus (I, 30) von den Ophiten gibt, zur näheren Charakterisirung der Irrlehrer unserer Briefe verwendet.[7] Es ist dies jedenfalls der bedeutendste Versuch einer speciell gnostischen Ausdeutung der charakteristischen Züge im Bilde der Irrlehrer, welcher dem älteren Versuche der Tübinger Theologie, wonach die Polemik unserer Briefe vielmehr dem Marcionitismus[8] und daneben etwa noch dem Valentinianismus[9] gegolten hätte, an die Seite getreten ist.

Gegen Baur ist immer mit Fug und Recht geltend gemacht worden, dass Tit. 1, 14 die Gegner *προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων* heissen und 1 Tim. 1, 7 *νομοδιδάσκαλοι* sein wollen, was doch die Marcioniten höchstens insofern thun konnten, als sie die Bedeutung des Gesetzes auf nichts reducirten.[10] Andererseits stimmt gerade in Bezug auf die Hervorhebung des Evangeliums vor dem gesetzlichen Standpunkte die Stelle 1 Tim. 1, 9—11 in so ungezwungener Weise mit Paulus, ja selbst mit Marcion, dass Baur

---

1) Pastoralbr. S. 10f. Neutestamentl. Theologie, S. 341.

2) Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und an die Hebräer, 1847, S. 117. 119f.

3) Zeller: Vorträge und Abhandlungen, 1865, S. 252.

4) Lipsius: Bibel-Lexikon, II, S. 501. Vgl. Pfleiderer: Prot. Bibel, S. 836.

5) Der Gnosticismus, S. 141. 6) Paulinismus, S. 464f.

7) Bibel-Lexikon IV, S. 400. Christusbild der Apostel, S. 162.

8) Baur: Pastoralbr. S. 8f. Paulus, II, S. 110. So auch Volkmar (Mose Prophetie 1867, S. 91. 162) und Scholten (De Apostel Johannes, S. 15).

9) Schwegler, II, S. 142f. 10) S. 15 f.

hier eine Concession an Letzteren finden zu sollen glaubte.[1] Das System Marcion's beruht überdies auf einem schroffen, durchaus dualistisch motivirten Gegensatze zum Judenthum, auf grundsätzlicher Verleugnung geschichtlicher Vermittelungen, speciell des Zusammenhanges des Christenthums mit dem A. T. Es ist durch und durch antinomistisch. Aber gerade von Antinomismus lässt sich bei unseren Irrlehrern so wenig etwas entdecken, als umgekehrt 2 Tim. 3. 16 das Alte Testament gegen sie in Schutz genommen wird.[2]

Was insonderheit die als »summarische Bezeichnung der herrschenden Verkehrtheiten«[3] begegnenden und insofern eng miteinander verbundenen Ausdrücke »Mythen« (1 Tim. 1. 4. 4, 7. 2 Tim. 4, 4. Tit. 1, 14) und »Genealogien« (1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9) betrifft, so könnten sich dieselben möglicher Weise auf den ganzen phantastischen Apparat beziehen, mit dessen Hülfe die Ophiten das A. T. in ihrem Sinne pneumatisch umzudeuten unternahmen.[4] Schon die als Grundlage dienende Erzählung vom Sündenfall überhaupt, die von dem späteren Judenthum vorgenommene Identificirung der Schlange mit dem Satan insonderheit, ferner die durchgängige Anwendung alttestamentlicher und jüdischer Namen deuten auf Mischung des syrischen Dualismus mit jüdischem Erbgut. Auch die *νομοδιδάσκαλοι* 1 Tim. 1, 7 liessen sich zur Noth verstehen, sofern die Ophiten ihre sinnbildliche Deutung des Pentateuch für wahre Gesetzeserkenntniss ausgaben.[5] Die »Genealogien« und »Mythen« aber bezögen sich dann auf die, den Ophiten auch von Kirchenvätern vorgeworfene, mythische Einkleidung ihrer Lehre überhaupt, insonderheit auf mythologische Umdeutung der patriarchalischen Geschlechtsregister.[6] Nach Irenäus I, 30, 9 liessen sie von Adam und Eva eine Reihe von sieben Repräsentanten der Sünde und des Abfalls ausgehen, eine Emanation der unteren Welt im Gegensatz zu der oberen, welche durch die sieben Sterngeister repräsentirt war.[7] Ueberdies wenden die Naassener auf die Genealogie Adams die Stelle Jes. 53, 8 (*τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται*) an (Philos. V. 7).[8] Näher liegt nach Apg. 8, 33 die Anwendung jener Stelle auf Christus, im Sinne der Frage *τίνος υἱός ἐστιν* Matth. 22, 42.

---

1) S. 18. Vgl. dagegen Lipsius (S. 500) und Pfleiderer (Paulinismus, S. 465 f. Protest. Bibel, S. 841).

2) Gegen Baur (Neutest. Theol. S. 345) und Hilgenfeld (S. 254).

3) Wiesinger: Die Briefe des Paulus an die Philipper, an Titus, Timotheus und Philemon, S. 212. 4) Lipsius, S. 501.

5) Pfleiderer: Prot. Bibel, S. 835. 841.

6) Schenkel: Lex., S. 400 f.

7) Auf diese bezieht Schenkel, S. 400 die *διδασκαλίαι δαιμονίων* 1 Tim. 4, 1.

8) Schenkel S. 401.

Theodoret wenigstens ist in seiner Auslegung von 1 Tim. 1, 4 auf eine solche Fährte gerathen, indem er freilich an Judenchristen dachte.[1]) Aber wie die synoptischen Genealogien zwischen dem Sohne Davids und David, so nahmen ihrerseits die Gnostiker zwischen dem Sohne Gottes und Gott mythologische Mittelwesen an. In weiterer Fortsetzung solcher phantastischen Bevölkerung der höheren Regionen erscheint dann allerdings das gesammte Judenthum als Erfindung eines bösartigen und beschränkten Geistes, welcher der noch tiefer stehende Sprössling einer selbst schon mit Materialität behafteten Mutter ist. Im Gegensatze zu dieser von oben stammenden Sophia schafft Jaldabaoth seine Menschen, producirt seine Gesetzgebung, und wenn die von ihm gesandten Propheten nichts desto weniger auch den Allvater verkündigen, so thun sie das vermöge des ganz unfreiwilligen Geschenkes der Lichtkräfte, die von der Sophia durch Jaldabaoth, diesem unbewusst, auf sie überflossen. Ohne zu wissen, was er thut, sendet dieser auch den Messias. Sobald aber der höhere Christus sich mit dem Menschen Jesus verbunden hat, entbrennt der Judengott in Hass gegen diesen seinen eigenen Gesandten und befördert ihn an's Kreuz. Damit wird doch wohl zweifelsohne »das eigentliche Judenthum als reiner Irrthum an den Pranger gestellt«.[2]) Sollten es gerade Leute »aus der Beschneidung« (Tit. 1, 10) gewesen sein, die solche Lehre führten? Ueberdies ist die Verwerfung von Gesetz und Propheten als Eingebungen der weltschöpferischen Mächte ein stehender Zug in der Gnosis, wie auch die allegorische Auslegung des Gesetzes, sofern diese »auf Unterscheidung eines, von den Engelmächten wider Wissen und Willen bewahrten, himmlischen Wahrheitskernes von den willkürlichen Satzungen der Weltherrscher beruht«.[3])

Passt sonach die allgemeine Charakterisirung nicht auf die Ophiten allein, so sprechen Einzelzüge des entworfenen Bildes gegen eine Beziehung auf sie; so namentlich die theoretische und praktische Stellung zum Geschlechtsleben. Wenn nach 1 Tim. 2, 14 Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, so steht eine solche Behauptung weder in negativer noch in positiver Beziehung zu der Mythologie des Buches Baruch, wonach Eva zwar κατὰ πνεῦμα eben so unmittelbar von Elohim abstammte, als Adam, dennoch aber verführt ward (Νάας .. ἐξαπατήσας αὐτήν), im Gegensatze zu Adam freilich nur zur einfachen Geschlechtssünde (Philos. V, 26).[4])

1) Eine antimessianische Tendenz, nämlich die davidische Abkunft Jesu zu widerlegen, schieben unseren Genealogien die Glossa ordinaria und die Postille des Nikolaus von Lyra zu 1 Tim. 1, 4 unter.

2) F. Nitzsch: Grundriss der Dogmengeschichte, I, S. 75.

3) Lipsius: Bibel-Lexikon, V, S. 317.

4) Schenkel, S. 401.

In Bezug auf 1 Tim. 4, 3 *κωλυόντων γαμεῖν* zieht sich Schenkel auf einen allgemeinen Schluss aus der spiritualistischen Theorie auf spiritualistische Praxis zurück.[1] Aber nicht von den Ophiten, vielmehr von den Saturninern berichtet Irenäus (I, 24, 2), dass sie das Heirathen und Zeugen auf den Satan zurückgeführt hätten. Namentlich aber findet, wenn 1 Tim. 2, 15 die Weiber *διὰ τῆς τεκνογονίας* errettet werden und 5, 10. 14 selbst die jungen Wittwen wieder heirathen sollen, Baur's Beziehung der Polemik auf den Marcionitismus[2] einen so starken Anhalt, dass Hofmann sich entschliesst, eine directe Prophezeiung dieser Häresie wenigstens 1 Tim. 4, 3. 4 anzuerkennen.[3] Gleichwohl dient auch dieser Punkt wieder nicht zur ausschliesslichen Charakterisirung Marcion's, da die Verbote des *γαμεῖν*, *κρεωφαγεῖν* und *οἰνοποτεῖν* nach Irenäus (I, 28, 1; vgl. Euseb. KG. IV, 29, 2. 3) und Clemens (Strom. III, 6. 12 f.) auch bei den Schülern des Tatian und Saturnin und gewiss noch bei vielen Häretikern bis auf die Manichäer herab zu finden waren. Das Eheverbot insonderheit behandelt Tertullian (De monog. 1) als gemeinsames Kennzeichen der Häresie.

Ganz ähnlich verhält es sich mit einem zweiten Punkte. Wenn die Irrlehrer nach 2 Tim. 2, 18 vorgeben *ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι*, so blickt uns in solcher These ein nothwendiges Product der dualistischen Weltanschauung,[4] eine gemeinsame Grundüberzeugung der gesammten Gnosis an, die überdies einen Anhaltspunkt in Stellen wie Kol. 3, 1 suchen mochte. Als eine gnostische Lehre ist es daher auch bei Irenäus (II, 31, 2) und Tertullian (Praescr. 33. Resur. carnis 19) notirt, dass die Auferstehung aus dem Tode der Unwissenheit mit der Aufnahme der höheren Wahrheit zusammenfalle,[5] und Epiphanius bezeugt ausdrücklich dem Marcion *τὴν τῆς σαρκὸς ἀθετεῖ ἀνάστασιν καθάπερ πολλαὶ τῶν αἱρέσεων* (Haer. 42, 3). Aber gerade weil so viele Häresien darin übereinstimmten, fehlt die Deutung Baur's auf Marcion ihres Zieles,[6] und dass dieser nach Tertullian (Adv. Marc. V, 10) und Irenäus (I, 27, 3) blos eine Fortdauer der Seele angenommen haben soll, ändert daran nichts. Andererseits bleibt die ausdrückliche Bezeugung wieder gerade für die Ophiten aus, und Schenkel sieht sich darum darauf verwiesen, aus der Vorstellung, dass das corpus mundiale im Grabe geblieben sei, welche Irenäus (I, 30, 13) ihnen beilegt,

1) S. 400 f.

2) Pastoralbr. S. 21. 24. 52 f. Hilgenfeld: Zeitschr. 1870, S. 255.

3) VI, S. 135.

4) Pfleiderer: Paulinismus, S. 467. Protestanten-Bibel, S. 836. 858.

5) Lipsius: Bibel-Lexikon, II, S. 500. Hilgenfeld: Einl. S. 729.

6) Pastoralbr. S. 38 f. Auch Hilgenfeld: Zeitschr. 1870, S. 254. Scholten: Het evangelie naar Ioh. S. 454.

wenigstens einen allgemeinen Gegensatz gegen die gemeinchristliche Auferstehungslehre zu folgern.[1] Aber höchstens dass der Auferstandene 2 Tim. 2, 8 mit dem aus dem Samen Davids Entstammten identificirt wird, könnte zu jener Vorstellung einen Gegensatz bilden.[2]

Während das bisher zu Gunsten des Marcionitismus geltend Gemachte sich auf gnostisches Gemeingut bezog, hielt Baur die Beziehung der *ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* 1 Tim. 6, 20 auf die contrariae oppositiones, worin Marcion nach Tertullian (Adv. Marc. 1, 19. 2, 29. 4, 1) den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium an's Licht stellt, für unabweisbar.[3] Aber die Exegese wird darthun, dass darunter einfach Lehrsätze verstanden werden können, welche von Seiten der Gnosis der »gesunden Lehre« gegenüber, ihr gleichsam zum Trotz aufgestellt wurden. Und dabei wird es sein Bewenden haben müssen, so lange nicht anderweitige unverkennbare Beziehungen auf Marcion's Antinomismus einen Fingerzeig auch in Bezug auf 1 Tim. 6, 20 eintragen.[4]

Im Rechte ist Baur dagegen mit der allgemeinen Bemerkung, »dass in einer Zeit, in welcher das christliche Dogma noch so unbestimmt und unentwickelt war und im Grunde nur die Gnostiker es waren, die den Ton angaben und zuerst eine bestimmtere dogmatische Vorstellungsweise geltend zu machen suchten, gnostische Vorstellungen und Ausdrücke unwillkürlich auch den orthodoxen Kirchenlehrern sich mittheilten«.[5] Davon lässt sich Anwendung machen bezüglich einer gewissen gnostischen Terminologie, welche in unsern Briefen auftaucht in Ausdrücken wie *ἄφθαρτος*, *ἀφθαρσία*, *ἀθανασία*, *χρόνοι αἰώνιοι*,[6] vielleicht auch *αἰῶνες* 1 Tim. 1, 17, in welchen Pfleiderer bereits die Vorläufer der valentinianischen Hypostasen erkennen will,[7] und *ἐπιφάνεια*, womit Baur Ausdrücke aus Tertullian's Charakteristik Marcion's, wie apparentia Christi (adv. Marc. 1, 19) vergleicht.[8] So richtig auch die Sache ist (vgl. X, 6), so hat hier doch bezüglich des Ausdrucks wohl einfache Abhängigkeit von den Pastoralbriefen statt, so gut wie auch z. B. bezüglich der aus Tit. 3, 4 stammenden mansuetudo et lenitas (adv. Marc. 4, 9). Auch darin scheint der Gegensatz zur gnostischen Christologie durch, wenn 1 Tim. 2, 5 theils die Einheit des Mittlers (gegen die gnostische Doppelpersön-

1) S. 400. 2) Mayerhoff, S. 134.
3) Pastoralbr. S. 25. Paulus, II, S. 110. Ebenso Hilgenfeld: Zeitschrift, 1870, S. 255. Einleitung, S. 762.
4) Baumgarten, S. 69f. Wiesinger, S. 171.
5) Pastoralbr. S. 28. 6) Ebend. S. 33.
7) Paulinismus, S. 464. 8) S. 29f.

lichkeit),[1] theils seine Menschheit hervorgehoben wird, wobei auch Pfleiderer an Doketen überhaupt, vielleicht an Ophiten, denkt.[2] und 1 Tim. 3, 16 ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι sind doketische Vorstellungen wenigstens gestreift, wenn auch Polemik gegen die von Irenäus (I, 30, 12) den Ophiten zugeschriebene Anschauung, dass Christus von der Siebenhimmelreihe in den irdischen Menschen Jesus herabstieg,[3] dort nur vermöge einer syntaktischen Construction gefunden werden kann, die sich uns nicht bestätigen wird.

Endlich passen mehrere Züge des ethischen Signalements auf die Gnostiker.[4] Irenäus (I, 13, 3) sagt von dem Valentinianer Marcus μάλιστα περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται.[5] und Epiphanius, welcher den Gnostikern schimpfliche Täuschung der von ihnen eingefangenen Weiblein Schuld gibt (Haer. 26, 9), beruft sich dabei ausdrücklich auf 2 Tim. 3, 6 (Haer. 26, 11), während 1 Tim. 2, 12 wenigstens im Allgemeinen mit Tertullian's Klage stimmt: ipsae mulieres haereticae quam procaces quae audeant docere (De praescr. haer. 41).[6] Auch unsere Irrlehrer scheinen unter Weibern ihren Anhang geworben und die geworbenen autorisirt zu haben, lehrend in den Versammlungen aufzutreten.[7] Gewerbsmässige Rhetoren, wie sie 1 Tim. 6, 5 aus der Speculation auf das religiöse Bedürfniss ein schwunghaftes Geschäft machten, waren nach Irenäus (I, 4, 3) manche nur gegen Honorar lehrende Gnostiker gleichfalls.[8]

Einstweilen verzeichnen wir nur das allgemeine Resultat, dass sich eine durchgängige Beziehung auf ein bestimmtes gnostisches System nicht nachweisen lässt, während einzelne Züge aus dem Portrait der Gnosis deutlich zu erkennen sind, wie dieselbe denn auch 1 Tim. 6, 20 geradezu mit Namen genannt wird (γνῶσις ψευδώνυμος), und zwar so, dass diese Benennung als eine gangbare gebraucht, also eine bestimmte Richtung und Lehrweise damit bezeichnet wird.[9] Mit Recht also versteht unter jenem Ausdrucke schon Irenäus nicht etwa die allegorische Auslegung des Gesetzes[10] oder dergleichen etwas, sondern eben die historische Erscheinung der Gnosis selbst, welcher gegenüber der Verfasser der Pastoralbriefe in der Nachfolge des Autor

1) Mayerhoff, S. 132f.
2) Prot. Bibel, S. 836. 843. 846. Paulinismus, S. 400. 464. 474f. Vgl. übrigens schon Olshausen bei Wiesinger, S. 220.
3) So Schenkel: Bib.-Lex. IV, S. 400.
4) Baur: Pastoralbr., S. 36f.
5) Hilgenfeld: Zeitschr. 1870, S. 254. Einl. S. 761f.
6) Baur, S. 41f. 7) Schenkel: Christusbild, S. 162.
8) Hilgenfeld: Zeitsch. f. wiss. Theol. 1870, S. 254. Einl. S. 761.
9) Baur, S. 26. Bleek, S. 525f. 10) So Mangold, S. 113.

ad Ephesios[1] dasjenige, was er selbst von Wissen und Weisheit zu bieten hat, um den Unterschied schon im Wort zu markiren, als ἐπίγνωσις (1 Tim. 2, 4. 2 Tim. 2, 25. 3, 7. Tit. 1, 1) einführt.[2]

2. Diesen ersten Schritt müssten wir nun freilich sofort wieder zurücknehmen, wenn der Beifall, welchen neuerdings eine diametral entgegengesetzte Ansicht über die Irrlehrer gefunden hat, begründet wäre. Zuerst wollte Reuss in unseren Briefen weniger irgend welche »eigentliche Lehre«, als vielmehr praktische Verirrungen bekämpft finden.[3] Dann erblickte auch Wiesinger in dem, was man gewöhnlich und missverständlich für eine in den Pastoralbriefen bekämpfte Irrlehre hielt, vielmehr nur ein unnützes und verkehrtes Treiben, ein unfruchtbares und ungesundes Erkennen, ohne sittliche Frucht und praktisch förderlichen Einfluss, womit freilich im Grunde zugestanden war, dass die Verirrungen irgendwie auch theoretischer Natur gewesen sein müssen.[4] »Ueberhaupt wird man zugestehen müssen, dass je länger je mehr die Gefahr wuchs, dass das Christenthum als Sache des Wissens behandelt wurde«.[5] Aber nicht blos zugestehen, sondern in thesi behaupten muss man es vielmehr, dass den Irrlehrern die Religion vor Allem unter dem Gesichtspunkte der dualistischen Metaphysik und einer so bedingten Praxis erschien. Jede Rechnung ist von vornherein falsch angeschrieben, welche bei Charakterisirung der Gegner die Theorie entweder gar nicht oder doch höchstens nur in zweiter Linie und als etwas durchaus Nebensächliches in Betracht zieht.

Die Rede, dass die Polemik unserer Briefe es so gut wie ausschliesslich auf das »Praktische« abgesehen habe, hat ihre Wahrheit darin, dass der Briefsteller seinerseits es praktisch findet, seine Gegner als ματαιολόγοι (Tit. 1, 10) und διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ (Tit. 1, 11) zu charakterisiren, auf deren »eitle Geschwätze« (1 Tim. 1, 6. 6, 20), »Disputationen und Wortkämpfe« (1 Tim. 6, 4) man sich anständiger Weise gar nicht einlassen könne. Sind es doch nur »thörichte Streitfragen« (1 Tim. 1, 4. 2 Tim. 2, 23. Tit. 3, 9), in die man sich mengen würde. Timotheus soll ihnen daher lieber einfach aus dem Wege gehen (1 Tim. 4, 7. 2 Tim. 2, 14. 16. 23. 24), statt sich in Auseinandersetzungen einzulassen und die gegnerische Weltanschauung widerlegen oder berichtigen zu wollen.[6] Um so mehr aber mussten diese so gefährlichen Gegner selbst ihre Stärke eben auf diesem Punkte ge-

---

1) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 216.

2) Mayerhoff, S. 127. 3) S. 123.

4) S. 177. 207 f. 214. 221 f. 241. 308. 5) S. 256.

6) Baur: Neut. Theologie, S. 344 f. Pastoraltheologische Anwendungen bei Stirm, der übrigens aus der Noth eine Tugend macht, S. 59. 61 f.

sucht haben. Und so erscheinen sie denn auch durchweg als Widersacher der Wahrheit (Tit. 1, 14), welche vom gemeinsamen Glauben der Kirche abgewichen (1 Tim. 1, 19. 4, 1. 6, 10. 21. 2 Tim. 2, 18. 3, 8. 4, 4) ihren selbstgewählten (2 Tim. 4, 3) Weg für sich gehen (Tit. 3, 10) und fremde, irrige und trügerische Lehre führen (1 Tim. 1, 3. 4, 2. 6, 3. 20. Tit. 1, 10. 3, 9), wesshalb der Briefsteller allerdings nicht blos ihre Theorien kurzweg abzuweisen, sondern auch ihrem, dem praktischen Charakter und durchaus sittlichen Zwecke des Christenthums zu nahe tretenden, also sittlich verderblichen Einflusse entgegenzutreten sich berufen fühlt (1 Tim. 4, 3. 6, 5. 2 Tim. 2, 18. 23. 3, 2—9. Tit. 1, 16. 3, 11). Ein geistlicher Arzt der Kirche sieht er sich einer weitverbreiteten, das gesunde Leben derselben allenthalben bedrohenden, Krankheit gegenübergestellt (1 Tim. 6, 4. 2 Tim. 2, 17).

Es ist daher bezeichnend, dass die neueren Apologeten den hier gekennzeichneten Weg zur Rettung unserer Briefe in der Regel nicht mehr betreten, wie ja Grau geradezu behauptet, es seien vorzugsweise theoretische Irrthümer, welche in den Briefen Zurückweisung erfahren.[1] In der gleichen Richtung sehen wir denn auch von Seiten der hervorragenden Vertreter jenes Standpunktes die Concession gemacht, der Verfasser der Briefe bekämpfe gleichzeitig auch den Judaismus[2], oder vielmehr seine Gegner hingen mit den Judenchristen zusammen, seien von ihnen ausgegangen.[3] Schon im Alterthum ist daher der Deutung der polemischen Stellen unserer Briefe auf ausgewachsene Gnosis eine andere und spätere entgegengetreten, welche lieber auf jüdische Wurzeln des Irrthums zurückgriff. Chrysostomus und Hieronymus bemerken in ihren Auslegungen von 1 Tim. 1, 4, die Irrlehrer hätten mit ihren Genealogien ihr Anrecht auf das Gottesreich auf den äusseren Erweis ihrer theokratischen Abstammung, also von Abraham her, begründen wollen, während Augustin dieselbe Stelle auf die mündlichen Traditionen der Juden bezieht (Contra adversarium legis, II, 1). In demselben Sinne fasst er und fassen seine neueren Nachfolger auch die *μῦθοι*, welche ja Tit. 1, 14 geradezu als *ἰουδαϊκοί* bezeichnet werden. Mit dürren Worten wird überdies Tit. 1, 10 gesagt, die Häretiker seien »vorzugsweise aus der Beschneidung« hervorgegangen; vom mosaischen Gesetz wollen sie 1 Tim. 1, 7 nicht lassen, und »Kämpfe über das Gesetz« gehen Tit. 3, 9 im Gefolge ihrer »Genealogien« einher. Dies würde direct auf pharisäische Judenchristen führen,[4] an welche alte und neue Ausleger auch schon gedacht

1) Entwickelungsgeschichte II, S. 196f.

2) Reuss, S. 124. 3) Wiesinger, S. 207. 222.

4) Unter der Voraussetzung, dass die Irrlehrer ihren Ursprung im pharisäischen Judenthum fänden, Christen gewordene Pharisäer seien, welche im Gegensatz zu

haben,[1]) zuletzt im Grunde auch noch Hofmann, sofern er in den Irrlehrern unserer Briefe rabbinische Sonderlinge erblicken will, deren Eigenthümlichkeit lediglich in ihrer Behandlung des Sagenhaften und des Gesetzes gelegen habe.[2])

Aber schon mit den »Genealogien und Mythen« weiss diese ältere Form der Annahme einer antijudaistischen Polemik eigentlich nichts anzufangen. Weder die jüdischen Geschlechtsregister, an welche in der Nachfolge der griechischen Ausleger die neueren in der Regel denken,[3]) noch gar die ebjonitischen Stammbäume Jesu[4]) erscheinen als ein denkbarer Gegenstand der Liebhaberei von Richtungen wie die hier beschriebenen sind.[5]) Derartige Beschäftigungen wären zunächst nur als Spielereien zu betrachten, wie auch Wiesinger versichert,

---

Paulus ihren Pharisäismus in das Christenthum hinüberzuretten suchten, könnte die Stelle Tit. 1, 10—14 eine eigenthümliche Beleuchtung erfahren. Pharisäisch-christliche Irrlehrer sucht man zunächst in Palästina. Der Brief ist nun zwar gegen geborene Juden gerichtet (s. z. 1, 13), gleichwohl aber nach Kreta adressirt. Wenn nun aber die Unechtheit feststeht, was hat den Verfasser bewogen, gerade diese Localität zu wählen, für welche Apg. 27, 7 doch nur sehr geringen Anhalt bot? Allerdings gab es Juden in Kreta (Philo: Leg. ad Caj. ed. Mangey, II, S. 587), aber eben sie waren dann keine »Kreter«. Wie die Juden in Kreta »Juden« blieben, so blieben in Palästina die Kreter, d. h. Philister, Kreter und wurden nie Juden. Man denke an die Kreti und Pleti und an Zeph. 2, 5. Ez. 25, 16. 1 Sam. 30, 14, wo die Philister nach ihrer ehemaligen Heimath Kreter heissen. Da es nun aber damals keine wirkliche Philister mehr gab, wäre der Name »Kreter« im Sinne von Philister ähnlich wie Joh. 8, 48 der Name Samariter zu verstehen, und würden die Irrlehrer »aus der Beschneidung«, die also vielleicht auch Beschneidung forderten, in einem Briefe an den unbeschnittenen Titus »Kreter«, d. h. Philister, schon im A. T. vorzugsweise die »Unbeschnittenen«, genannt. Um so treffender, wenn damals die Pharisäer, von denen die Irrlehrer ausgingen, ihre Sitze im alten Lande der unbeschnittenen Philister hatten, in Jamnia nämlich, wo seit 73 das Synedrium seine Hütten aufgeschlagen hatte. Pharisäer also sind Philister, würdig mit dem Namen der verhasstesten Feinde des wahren theokratischen Israel bezeichnet zu werden. Sind die rechtgläubigen Christen das »wahre Israel Gottes« (Gal. 6, 16), die »zwölf Stämme in der Zerstreuung« (Jak. 1, 1), was sollten die einfallenden Irrlehrer anders sein als Kreter und Philister, Kreti und Pleti? Und da sie als Christen gewordene Irrlehrer jedenfalls Lügner sind, so sind eben sie es, von denen als »Kreter« sogar der heidnische »Prophet« geweissagt hat: »Lügner sind sie, allzeit Lügner, faule Bäuche noch dazu«.

1) Vgl. dagegen Mangold, S. 16f.

2) Das N. T. VI, S. 18f. 74. 273. Vgl. dagegen Hilgenfeld: Einl. S. 747f. 751f. 754f.

3) Calov, Schöttgen, Wolf, Schleiermacher, Wegscheider, Kuinöl, Thiersch, Leo, Böttger: Beiträge, V, S. 142. Vgl. Wiesinger, S. 212: »Alttestamentliche Genealogien, die durch Mythen ausgeschmückt wurden«.

4) Credner: Einleitung, S. 486f. Das Neue Test. II, S. 117f.

5) Vgl. Mangold, S. 65f.

dass dieselben »nicht principiell dem Glauben zuwiderliefen«, sondern nur möglicher Weise vom Christenthum hätten abführen können.[1] »Dinge, die unschuldig aussehen, aber an sich schon unnütz und thöricht sind und bei ihrem Mangel an sittlichem Ernst dem Glauben gefährlich werden«,[2] können aber die Genealogien wenigstens dann nicht genannt werden, wenn dieselben im Sinne der Nationalprärogative Israels geltend gemacht worden wären und consequenter Weise auch auf die Forderung der Beschneidung hingeführt haben würden.[3] Ausserdem treten, wenn auch die Genealogien 1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9 eine mildere Beurtheilung zu erfahren scheinen, dafür die, mit ihnen eng zusammengehörenden,[4] »Mythen« nicht blos, was auch von den Genealogien gilt, in compromittirende Nachbarschaft zu der Heterodidaskalie 1 Tim. 1, 3, sondern auch in directen Gegensatz zur Wahrheit 2 Tim. 4, 4. Tit. 1, 14 und heissen daher 1 Tim. 4, 7 *βέβηλοι καὶ γραώδεις*, was seinerseits wieder an *βέβηλοι κενοφωνίαι* 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16 erinnert, während die nach 1 Tim. 1, 4 aus der Behandlung der Mythen und Genealogien entspringenden *ζητήσεις* 1 Tim. 6, 4 mit den *λογομαχίαι* zusammen als Erzeugerinnen alles möglichen Unheils erscheinen, so dass wir in den »Genealogien und Mythen« geradezu den charakteristischen Wurzelpunkt des ganzen Systems vor uns zu haben glauben müssen. Auch Wiesinger gibt daher zu erwägen, »dass mit diesen Dingen eine Geheimnisskrämerei getrieben wurde, dass sie als eine höhere Weisheit und Mittel höherer sittlicher Vollendung angepriesen wurden«, ja dass »eine tiefere Gnosis damit erschlossen werden sollte«.[5] Damit ist aber anerkannt, dass die Gegnerschaft in unseren Briefen nichts mehr mit dem einfachen Judaismus zu thun hat, dass sie vielmehr die phantastischen Theorien einer »jüdischen Gnosis«[6] vertritt, darin nach der Ueberzeugung unseres Briefstellers, wie wir gesehen haben, trotz scheinbarer Christlichkeit ein thatsächlicher Bruch mit den Grundfesten des Evangeliums vorliegt. Durchweg werden die Gegner als Verbreiter einer widerchristlichen Lehre behandelt; sie tragen für unseren Verfasser wesentlich schon die Physiognomie, ja das Kainszeichen der späteren Ketzer (vgl. X, 15. XI, 11).

3. Diesen Thatsachen sucht nun eine zweite Form der Hypothese von der antijudaistischen Tendenz gerecht zu werden, welche mit der ersten den allgemein apologetischen Ausgangspunkt theilt. Da es

---

1) S. 207. 209. 212.
2) S. 308. 3) Mangold, S. 68.
4) So richtig Wiesinger, S. 211. 309. 5) S. 216.
6) Wiesinger, S. 217. 222.

sich nämlich erstens herausgestellt hat, dass weder der Marcionitismus, noch sonst eine concrete Gestaltung der späteren Gnosis in unsern Briefen durchgehend in's Auge gefasst wird, und da zweitens die im Entstehen begriffenen Grundzüge aller spätern gnostischen Gestaltungen im N. T. selbst begegnen,[1]) bietet sich die Möglichkeit dar, die in unseren Briefen bestrittenen Richtungen sowohl in ihren theosophischen als namentlich auch in ihren judaistischen Elementen für das apostolische Zeitalter in Anspruch zu nehmen, so dass von der eigentlichen Gnosis immerhin ganz Umgang genommen werden darf.[2]) Auf diesem Standpunkte sind wieder verschiedene Modificationen zu Tage getreten. Zunächst ist man im Allgemeinen auf orientalische Philosophie zurückgegangen, welche sich über die Zwischenstation des Judenthums in das Christenthum hineinerstreckt habe,[3]) und hat die in Frage stehenden Richtungen für »Zwittergestalten« erklärt, die in mannigfaltigen Nüancirungen ein theosophisch orientalisches mit dem gesetzlich jüdischen Element verbunden hätten.[4])

Eine solche Betrachtungsweise müsste ihre Berechtigung vorzüglich in dem Umstande suchen, dass die Gnosis geschichtlich als Fortsetzung und Ueberspannung jüdisch-christlicher Theosophie zu begreifen ist,[5]) wie denn auch fast die gesammte Terminologie des Gnosticismus auf das Judenthum zurückweist.[6]) Derselbe Hegesipp, welcher das Vorhandensein der Gnosis zur Zeit der Apostel in Abrede stellt, führt doch alle Gnostiker auf sieben jüdische Häresien zurück, welche durch einen gewissen räthselhaften Thebuthis und den Magier Simon allmälig in die historischen Schulen der Gnosis übergeleitet werden (Euseb. K.G. IV, 22, 5—7). Hiernach gestaltet sich also seine wirkliche Ansicht dahin specieller aus, dass die Keime der späteren Irrlehren in dem mit Jesus und den Aposteln gleichzeitigen Judaismus vorhanden gewesen wären. Dass die Gnosis durch Einwirkung theils orientalischer, theils auch hellenischer Speculation ihren Ursprung auf dem Boden des Judenthums gefunden hat, dahin weisen ferner die Ketzerverzeichnisse des Pseudotertullian, Philastrius und Epiphanius, welche gleichfalls mit vorchristlichen, schon das Judenthum zersetzenden und verfälschenden, Sekten beginnen und namentlich in ihren Nachrichten

---

1) Vgl. Kritik der Epheser- u. Kolosserbriefe, S. 292.

2) Rothe: Die Anfänge der christl. Kirche, S. 322. Vorlesungen über Kirchengeschichte, I, S. 144. Böttger, V, S. 173. 211. Reuss, S. 122.

3) So Hug, Kling, A. Maier, S. 230f.

4) Matthies, S. 41. 113f.

5) F. Nitzsch: Dogmengeschichte, S. 55f.

6) Baur: Dogmengeschichte I, 1, S. 162.

über Dositheus,[1] Menander[2] und Simon Magus[3] ein Bestreben verrathen, die ganze Gnosis auf jüdisch-samaritanisches Sektenwesen zurückzuführen. Was hier und bei andern Kirchenvätern über den halb jüdischen, halb samaritanischen Ursprung der s. g. Archihäretiker gesagt wird, beweist wenigstens, dass im Bewusstsein dieser Schriftsteller die Anfänge aller gnostischen Häresie auf semitischem Boden liegen. Befruchtet wurde dieser Boden wohl auch durch Samenkörner alexandrinischer Weisheit, wie wenigstens die Homilien (II, 22) dem Simon dorther stammende Bildung nachrühmen. Auch die ihn betreffende Darstellung der Apostelgeschichte (8, 10 *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη*) führt auf jüdisch-alexandrinische Vorstellungen, sofern aus dem Philonismus zu lernen war, wie Engel sich in göttliche Kräfte verwandeln können.[4] Man hat daher in Simon schon geradezu den Urheber einer, die alte Volksvorstellung verdrängenden, philosophischen Auffassung finden,[5] ihn als Hauptvertreter einer, vom Christenthum unabhängigen, samaritanischen Gnosis,[6] als Haupt der Schule des Dositheus in der apostolischen Zeit[7] würdigen wollen, womit freilich das Maass des geschichtlich Nachweisbaren weit überschritten war.

---

1) Ueber ihn vgl. besonders Nicolas: Nouvelle revue de théologie, VII, 1861, S. 72f. Lipsius: Bibel-Lexikon, V, S. 312f. Nachträgliche Einzelheiten bei Hilgenfeld: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1868, S. 371f. Petermann: Theol. Real-Encyklopädie, XIII, S. 387f. Uhlhorn: ebend. 2. Aufl. III, S. 683. Sofern er hienach in das zweite vorchristliche Jahrhundert gehört, könnte er an den Theodosius bei Josephus Ant. XIII, 3, 4 erinnern. Vgl. auch Grätz: Geschichte der Juden, III, 2. Aufl. S. 44f. 446f. Dagegen wirft ihn Epiphanius mit einem, auch von Makarius Magnes genannten, enkratitischen Schriftsteller zusammen. Vgl. Zeitschrift für Kirchengesch. II, S. 458.

2) Wie Dositheus von Hegesipp, so wird zuerst von Justin (Ap. I, 26. 56) Menander als ein Magier aus Samaria neben Simon erwähnt, welcher den Seinen Unsterblichkeit verheissen habe. Die Häresiologen kennen ihn, und zwar als Schüler Simon's (Pseudotert. 2. Epiph. Haer. 22. Philastr. 30). Im Unterschied von Simon, welcher *πρώτη δύναμις* war, gab sich Menander nach Irenäus (I, 23, 3) für den aus der unsichtbaren Welt gesandten *σωτήρ* aus. Auch Irenäus und Epiphanius halten ihn für einen Samariter. Als sein Schüler gilt Saturnin (Iren. I, 24, 1. 2. 7. Philos. VII, 28. Pseudotert. 3. Philastr. 31. Epiph. 23). Daher Friedr. Nitzsch: »Sein Auftreten bezeichnet die Einmündung der samaritanischen Gnosis in die christliche« (S. 65).

3) Ueber ihn vgl. besonders Lipsius, S. 301f. Hauptstellen bei Justin (Apol. I, 26. 56. Dial. 120), Irenäus (I, 23, 2. 27, 4. II, praef. III, praef.), Eusebius (K. G. IV, 22).

4) Vgl. Gesenius: Theologia Samaritanorum, S. 21f. Herzfeld: Geschichte des Volks Israel, II, S. 584f. Siegfried: Philo von Alexandria, S. 211f.

5) Langen: Das Judenthum in Palästina, S. 302.

6) Rothe: Anfänge, S. 331f. 334. Vorlesungen über Kirchengeschichte, I, S. 70. Uhlhorn: Die Homilien und Recognitionen des Clemens, S. 290f.

7) Nicolas, S. 65f.

Auf die samaritanische Gnosis könnte möglicher Weise die Bezeichnung unserer Irrlehrer als γόητες 2 Tim. 3, 13 bezogen werden, während sich darin unter allen Umständen jener amphibolische Charakter zu erkennen gibt, welcher dem Porträt dieser bekämpften Gegner, sofern dasselbe bald jüdische, bald antijüdische Züge aufweist, überhaupt eignet. Wie sie 2 Tim. 3, 8 mit Jannes und Jambres verglichen werden, so erscheinen Apg. 8, 9 f. Simon der Magier und 13, 8 f. der Magier Elymas als Feinde der Wahrheit, und Reuss meint, die Polemik der Pastoralbriefe sei vielleicht weniger gegen irgendwelche Gnosis als gegen solche gemein jüdische Geheimnisskrämerei gerichtet gewesen.[1]) Des Näheren hat der Umstand, dass die hier Genannten gerade dem Moses Widerstand geleistet haben, Anlass zu der Behauptung geboten, es solle darauf hingewiesen werden, dass das Judenthum, mit welchem die Irrlehrer im Zusammenhang zu stehen vorgaben, blosse Maske sei, sie aber in Wahrheit in feindseligem Gegensatze zu demselben sich befänden.[2]) Gleichzeitig ist zur Erklärung der Notiz an den magischen Zauberdienst erinnert worden, wovon die ophitische Gnosis nach Origenes (Adv. Cels. 6, 32) begleitet war,[3]) wogegen die Beziehung auf die medicinischen Studien der Essäer (Josephus: Bell. II, 8, 6)[4]) etwas precärer Natur erscheint.

Klar ist jedenfalls die begriffliche Verwandtschaft der γόητες und der Häretiker. So erscheint ja der Erzzauberer Simon seit Irenäus (I, 27) zugleich als magister et progenitor omnium haereticorum, und schon Justin hat ihn und den Menander als Solche zusammengestellt, welche wie durch Irrlehren, so auch durch magische Künste Viele getäuscht hätten. Seither ist der Kirche die Vergleichung von Irrlehrern mit Zauberern geläufig geblieben; sie hat endlich für Beide dasselbe Feuer angezündet. Wie nun aber Simon und Menander zugleich noch die semitische Präexistenz der eigentlichen Gnosis repräsentiren, so könnten vielleicht auch die Namen, welche unsere Briefe den Ex. 7, 11. 22. 8, 3. 15. 9, 11 auftretenden ägyptischen Zauberern geben, in gleicher Richtung weisen. Wie sie vor Moses bei dessen drittem Strafwunder zu Schanden wurden, so hat ja auch Simon in Petrus seinen Meister gefunden, trotzdem dass zu des Simon Zauberstücken die Auferstehung vom Tod gehörte (Acta Petri et Pauli, cp. 52 f.), wie auf Unsterblich-

1) S. 68. 123. Wenn S. 124 auf die Gegner des Apokalyptikers als auf demselben Schauplatze hausend verwiesen wird, so kann hier zwar in Betracht kommen, dass dieselben nach Apoc. 2, 14 als Anhänger des Erzzauberers Bileam, des alttestamentlichen Simon, auftreten, aber ihre Lehre φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι geht in der entgegengesetzten Richtung von 1 Tim. 4, 3.

2) Schenkel: Bibel-Lexikon, IV, S. 398.

3) Schenkel, S. 400. 4) Mangold, S. 132 f.

keit auch die Namen Jannes und Jambres deuten.[1] Uebrigens galt auch Dositheus, welcher nach den Recognitionen (I, 54) die sadducäische Leugnung der Auferstehung erfunden haben soll, bei seinen

---

1 Zu den Namen 2 Tim. 3, 8 bemerkt Theodoret: *τὰ μέντοι τούτων ὀνόματα οὐκ ἐκ τῆς θείας γραφῆς μεμάθηκεν ὁ θεῖος ἀπόστολος, ἀλλ' ἐκ τῆς ἀγράφου τῶν Ἰουδαίων διδασκαλίας.* Dieselbe Bemerkung machten schon früher Chrysostomus und diejenigen, welche nach Origenes zu Matth. 23, 34 f. 27, 9 um der Berufung auf eine apokryphische Notiz willen unseren Brief dem Paulus absprachen, was freilich der genannte Referent um so weniger billigt, als ja 1 Kor. 2, 9 ein ähnlicher Fall vorliege. Dies trifft nun freilich nicht zu, denn noch viel directer als etwa 4 Esr. 10, 35. 36 (Hilgenfeld: Die Propheten Esra und Daniel, S. 65. Messias Judaeorum, S. LXV f.) führt eine Verschmelzung von LXX Jes. 64, 3 und 65, 17 auf den Wortlaut jener Stelle. Aber Berufungen auf jüdische Traditionen kommen, wie 1 Kor. 10, 4. Gal. 4, 29 beweist, sogar innerhalb der echten Paulinen vor. Das von Origenes (zu Matth. 27, 9) erwähnte Apokryphum über Joannes und Jambres in der Art der Apg. 19, 19 erwähnten Zauberbücher von Ephesus ist wohl nur aus unserer Stelle gefolgert.

Im Targum des Jonathan zu 2 Mos. 1, 15. 7, 11. 22 und im Talmud sind Jannes und Jambres die Obersten der aegyptischen Zauberer, die Aaron's Wunder (Ex. 7, 11. 22) nachahmten; schon zuvor veranlassen sie durch boshafte Traumdeutung den grausamen Befehl Pharao's (Ex. 1, 15). Sie werden »Söhne Bileam's« (vgl. Apoc. 2, 14) genannt. Selbst Plinius (Hist. nat. 30, 1) berichtet: est et alia Magices factio a Mose et Jamne et Jochabele Judaeis pendens, und nach Origenes (Adv. Cels. 4, 51) und Eusebius (Praep. ev. 9, 8) hat auch der im zweiten Jahrhundert lebende syrische Neupythagoreer Numenius beider Namen Erwähnung gethan, welchen Umstand Wieseler (Real-Encykl. XXI, S. 283. 286 zu Gunsten des neupythagoreisirenden judenchristlichen Charakters der Irrlehrer unserer Briefe geltend macht (ähnlich Zimmermann: Ephesus, 1873, S. 68). Auch Apulejus Apologie, II, 94) stellt den Jamnes mit Moses, Apollonius, Zoroaster, Osthanes zusammen. Weitere Traditionen über sie geben Buxtorf (Lexicon chald. talm. et rabb. 1639, S. 945 f.) und Fabricius (Cod. pseudepigr. V. T. 1713. I, S. 813 f.).

Ueber die Bedeutung der Namen gehen die Ansichten zur Zeit noch weit auseinander. Levy vermuthet, gestützt auf die Lesarten *Ἰωάννης* in C und *Μαμβρῆ* in FG, unter jenem den Täufer Johannes und unter diesem den Namen Jesus als jüdischen Apostaten (Chaldäisches Wörterbuch, I, 1866, S. 337). Dagegen sind nach Geiger (Urschrift und Uebersetzung der Bibel, 1857, S. 474) unter Jambres die, freilich selbst wieder räthselhaften, »Söhne Jambris« (Ambris, wohl Amoriter 1 Macc. 9, 36. 37 zu verstehen, unter Jannes aber die Bewohner Jamnia's. Aber, wie die zwei gleichlautenden Namen enge verknüpft sind, so sucht man sie auch bei einander, nicht den einen östlich und den andern westlich.

Einen ganz anderen Weg hat Baur eingeschlagen (Pastoralbr. S. 103 f.). Nach ihm sind Mambres, Jambres, Jannes, Jamnes nur verschiedene Formen desselben Namens Johannes. Die Verdoppelung wäre zu erklären aus dem Gegensatze zu Moses und Aaron, und Parallelen sind Doppelnamen wie Tubal und Jubal, Gog und Magog. Weil nun den Namen Johannes einerseits derjenige Jünger trug, welcher »nicht sterben soll« Joh. 21, 23), und weil andererseits unter den magischen Künsten jenes Zauberers gewiss auch die schon der Erzzauberin Medea zugeschriebene Kunst sich befunden habe, Menschen in Feuerkessel zu werfen und in verjüngter

Jüngern als niemals gestorben (Origenes in Ioann. Tom. XIII, 27). Nur insofern etwa könnte die »schon geschehene Auferstehung« 2 Tim. 2, 18 mit dem semitischen Ursprung der Gnosis in Verbindung gebracht werden. An Judenchristen mit gnostisch dualistischer Weltanschau-

---

Gestalt wieder hervorgehen zu lassen, so habe sich aus einer Combination beider Vorstellungen das bekannte, von Tertullian (De praesc. haer. 36: in oleum igneum demersus nihil passus est) und Hieronymus (Adv. Jovin. 1, 26: in ferventis olei dolium maior et vegetior exierit) berichtete, Oelmartyrium des Apostels Johannes gebildet.

Damit berührt sich wie die Combination Levy's, so auch diejenige Hitzig's, welcher von Buxtorf die Beziehung der Namen Jannes auf Johannes und Jambres auf Ambrosius adoptirt, aber so, dass er bei Ersterem an die Form Jachja denkt, wie bei den Arabern der Täufer heisst (Geschichte Israels, S. 82). Jachja aber kann als Verbalform auch übersetzt werden mit: er wird leben. Somit würde denn die Sage Joh. 21, 23 sich von einer andern Seite her erklären, und 2 Tim. 3, 8 würde ζωὴ καὶ ἀφθαρσία (vgl. 2 Tim. 1, 10, dem todbringenden (vgl. zu 2 Tim. 1, 1) Gesetze des Moses gegenüberstellen; wir hätten also den Ursprung der beiden Namen innerhalb des Paulinismus selbst zu suchen.

Solchen Erklärungen gegenüber nimmt Ewald (Gesch. des Volkes Isr. II, 3. Afl. S. 128) unter Berufung auf Horapollon (I, 38), wonach Ambres ein heiliges Buch bedeute, nach dem Vorgange Pfeiffer's (Dubia vexata, I, 1713, S. 223) einen aegyptischen Ursprung beider Namen an. Aber Steiner (Bibel-Lexicon, III, S. 189f.) erklärt alle Bemühungen, die Namen aus dem Aegyptischen herzuleiten und als wirklich historische Ueberlieferung festzuhalten, für »von vornherein nutzlos und verfehlt«. Er erklärt aus dem Chaldäischen Jambres für den Widerspenstigen, Rebellischen und nimmt dieselbe Bedeutung für das dafür bei den Talmudisten übliche Mamre in Anspruch. Beide Namen seien rein erdichtet, aber nicht in sinnloser Weise, sondern in gutem Zusammenhang mit dem Inhalt der Sage.

Bei so weit gehendem Dissensus der Sachverständigen scheint es doch immer am nächstliegenden, den Namen Jannes mit Johannes zusammenzustellen. Dann aber kann auch Jambres seine lautliche Verwandtschaft mit Ambrosius, oder vielmehr, da dem Johannes Unsterblichkeit verheissen sein sollte, mit Ambrosia, nicht verleugnen. In Ephesus sollen die Irrlehrer sein, in Ephesus soll nach der Sage wenigstens Johannes gewirkt haben; so stand Ephesus in Beziehung zu den zwei Namen des Paulus und des Johannes. Gerade die Pastoralbriefe und der Epheserbrief sind zwar dem Paulinismus entsprungen, haben aber auch manches Johanneische in Gedanken, Worten und Phrasen, und nach der den Namen des Johannes tragenden Apokalypse (2, 2f.) sind beide Strömungen, Paulinismus und Johanneismus, hier feindlich zusammengestossen.

Soll aber an den arabischen Jachja gedacht werden, so berichtet uns ja Apg. 19, 1—5 von Solchen, die nur auf »die Taufe des Johannes« getauft waren, von Paulus aber von Neuem oder wieder getauft wurden »auf den Namen des Herrn Jesus«. Diese »Johannesjünger« fanden sich in Ephesus, und ihnen gehörte Apollos an, der zwar »unterrichtet war über den Weg des Herrn« und »mit Fleiss lehrte von Jesus«, dennoch aber nur wusste »allein von der Taufe des Johannes« (Apg. 18, 25), wesshalb wohl Aquila und Priscilla ihm den »Weg Gottes« alsbald »noch fleissiger« erklärten (Apg. 18, 26). Solchen nun, die von Jesus zwar wussten, aber doch nur »die Taufe der Bekehrung« Apg. 19, 4 des Johannes kannten, konnte »die Taufe auf den Namen

ung musste hier auch Wiesinger denken,[1]) während Mangold daran erinnert, wie die Prämissen jenes Dogmas insofern dem Essäismus nahe lagen, als derselbe wenigstens eine Auferstehung des Fleisches nicht zulassen konnte.[2]) Uebrigens würde zu Goeten wie Simon und Dositheus der Vorwurf 1 Tim. 6, 5, dass sie die Religionslehre zu einem Erwerbszweig machen, und nicht minder die Hinweisung auf ihren lucrativen Sinn 1 Tim. 6, 6—9. Tit. 1, 11 passen, während man, um dies gleich hier zu bemerken, den Geiz nur in gezwungenster Weise mit der essäischen Gütergemeinschaft in Beziehung setzen kann.[3]) Nach allgemein jüdischem Grundsatze sind Religionslehrer unentgeltlich thätig (Sir. 51, 25. Pirke Abot, I, 13. II, 2).[4])

4. Concreter und fasslicher trat die in Rede stehende Combination erst da auf, wo man direct an das essäische Judenthum anzuknüpfen versuchte. Schon Heydenreich liess die Irrlehrer unserer Briefe mit essäischen Lehren gnostische Schwärmereien verbinden,[5]) und nachdem Credner ähnliche Wahrnehmungen gemacht,[6]) hat Ritschl die Gegner geradezu für Essäer oder für Therapeuten erklärt.[7]) Nachdem ferner Neander die Verwandtschaft theils mit den Irrlehrern in Kolossä, theils mit Cerinth betont[8]) und im Anschlusse an ihn Mayerhoff[9]) besonders in ersterer Richtung, Nicolas[10]) in letzterer weiter vorgeschritten waren, bestimmte Mangold die in unseren Briefen bekämpfte Irrlehre als essäischen Ebjonitismus, im Allgemeinen von derselben Art wie der in Kolossä aufgetretene.[11]) Dies erst kann als

---

des Herrn Jesus« (Apg. 19, 5), die unter Händeauflegen mit der Mittheilung des heiligen Geistes und mit »Zungenreden« verbunden war (Apg. 19, 6), als eine zweite empfangene Taufe wohl ein »Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes« (Tit. 3, 5) sein. Die aber festhielten an der ersten Johannestaufe und die zweite der »Wiedergeburt« als überflüssig ablehnten, also die Johannestaufe der Taufe auf Christus aequivalent erklärten, konnten nach Röm. 6, 4 als Solche erscheinen, die da lehrten, »die Auferstehung sei schon geschehen« (2 Tim. 2, 18). Aber freilich ist aus der Schilderung der »Johannesjünger«, die offenbar Christen und doch wieder nur halbe Christen sind, überhaupt nicht klug zu werden. Sie gleichen dem Täufer Johannes im ersten und vierten Evangelium, von dem man nicht begreift, warum er nach Matth. 3, 14. Joh. 1, 15, 29 nicht einfach Christ wird.

1) S. 173 f. 2) S. 121 f. 3) So Mangold, S. 131 f.

4) Vgl. auch Wünsche: Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien, S. 130.

5) Pastoralbriefe, I, S. 64.

6) Einl., S. 348. 467 f. Das N. T. nach Zweck etc. II, S. 101 f.

7) Theol. Jahrb. 1855, S. 354 f. Altkath. Kirche, 2. Afl. S. 342. Vgl. dagegen Mangold, S. 38 f. 58 f.

8) Gesch. d. Pflanzung und Leitung, 1832, I, S. 260. 5. Aufl. V, S. 414 f. Vgl. auch Guericke: Beitr., S. 128. 141.

9) S. 122 f. 148. 157. Vgl. dagegen Mangold, S. 18. 128. 141. 10) S. 69. 71.

11) Die Irrlehrer der Pastoralbr., 1856, S. 2 f., 19 f., 26 f., 57 f. Bleek's Einl. 3. Aufl. 1875, S. 577.

die moderne und dermalen herrschende Form der ganzen in Frage stehenden Hypothese bezeichnet werden. Sie ist vertreten von Grau,[1] Oosterzee,[2] Immer,[3] überhaupt von einer grossen Classe von Auslegern und Kritikern, deren Gemeinsames eben darin besteht, dass sie statt ausgebildeter Formen der wirklichen Gnosis in unsern Briefen eine lediglich judaistische Grundrichtung der Speculation bekämpft sehen, die sich, wie Zöckler[4] und Huther[5] ausführen, von der kolossischen Irrlehre nur durch das vorgeschrittene Stadium ihrer Entwickelung unterscheidet. Eine hoffnungslosere Abart stellt dagegen eine früher beliebte, jetzt ziemlich verschollene Hypothese dar, welche die, historisch freilich erst dem Mittelalter angehörige, Kabbala ins Auge gefasst hatte.[6]

Abermals aber haften an dem zuerst namhaft gemachten Punkt, den Genealogien, Schwierigkeiten, welche auch dieser Hypothese gefährlich geworden sind. Es war an sich ein glücklicher Griff, wenn, Andeutungen Dähne's[7] folgend, Mangold an die bei Philo übliche allegorische Behandlung des alttestamentlichen Geschichtsstoffes erinnerte, namentlich des genealogischen Theiles desselben (Vita Mosis II, 8), welchen er als Substrat für seine Lehre von den τρόποι τῆς ψυχῆς verwendete.[8] Aber selbst wenn, was nicht nachweisbar,[9] die Essäer hierin dem Philo nachgefolgt wären, so erscheint doch die Beschäftigung mit genealogischen Untersuchungen erstens nicht als ein so harmloses, zweitens nicht als ein so gelegentliches Moment, wie es dieser Hypothese zufolge der Fall sein müsste. Denn der angeblich »bescheidene Vorwurf« 1 Tim. 1, 4, dass die Genealogien mehr zu Streit als zur Erbauung Veranlassung geben,[10] ist nicht das Einzige, was gegen sie gesagt wird (vgl. vielmehr S. 136). Mangold glaubt zwar wegen des fragelos engen Zusammenhangs von 1 Tim. 1, 3—11 dessen sicher zu sein, dass die νομοδιδάσκαλοι Vs. 7 identisch seien mit den Anhängern der μῦθοι καὶ γενεαλογίαι Vs. 4.[11] Aber das gute Recht dieser Bemerkung, welches sofort

1) Entwicklungsgesch. des neutestam. Schriftthums, II, S. 211 f.

2) S. 4 (ähnlich wie Neander).

3) Theologie des N. T., S. 390 f.

4) Pastoral-theologische Blätter, 1865, S. 67. 5) S. 52.

6) Vitringa, Grotius, Wolf, Schöttgen, Herder, Kleuker, Schneckenburger, Osiander, Steiger, Olshausen, M. Baumgarten, S. 170 f. 188. Vgl. dagegen Matthies S. 42 f., und Mangold S. 15 f.

7) Stud. u. Krit. 1833, S. 1008. Die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, I, S. 61. 341 f.

8) S. 90 f. Aehnlich Wiesinger, S. 216 f. Hofmann, S. 43 f.

9) Mangold, S. 94.

10) Mayerhoff, S. 128. 11) S. 108.

Anerkennung finden wird, vorbehalten, folgt doch aus dem fraglichen Zusammenhange zunächst blos, dass die Irrlehrer den *νόμος* überhaupt benutzten, nicht gerade dass sie seine Genealogien zur Grundlage ihrer Moral machten. »Endlos« könnten solche Genealogien überdies höchstens in dem uneigentlichen Sinne heissen, als es für derartige Allegorik an jedem objectiven Kanon gebricht. Und sollte unser Verfasser wirklich eine allegorische Auslegung geschichtlicher Notizen des Alten Testamentes, wie sie sich ganz ähnlich auch Gal. 4, 22 f. bezüglich der Söhne Abrahams findet, so verwerflich finden?[1] Sollte er dem Geschmack seiner Zeit so überlegen kritisch wie ein »Moderner« gegenüberstehen? Sollte er überhaupt so wegwerfend und mitleidig von Genealogien sprechen dürfen, wenn dieselben doch in einer so nahen Beziehung zum Alten Testament standen?[2] Eher könnte man sich daher, die Genealogien betreffend, die Erinnerung an die apokalyptische Angelologie,[3] mehr noch an die »Myriaden von Myriaden Engel« bei den Juden[4] gefallen lassen, welche in der That den richtigen Uebergang zu den gnostischen Engelwesen bilden, nur dass Abstammungsverhältnisse zwar bei letzteren, nicht aber bei ersteren vorkommen. Was dann ferner die Tit. 1, 14 begegnenden »jüdischen Mythen« betrifft, so dürfte man auch sonstige märchenhafte Zusätze der jüdischen Tradition in Betracht ziehen,[5] und weil endlich als praktische Kehrseite jener mythologischen und genealogischen Speculation Menschensatzungen (Tit. 1, 14), d. h. Speiseverbote (1 Tim. 5, 23) und Cölibat (1 Tim. 4, 3), genannt und auch Tit. 3, 9 die Genealogien mit *μάχαι νομικαί*, d. h. mit Streitigkeiten über den Inhalt des *νόμος*, also z. B. den levitischen Reinheitsbegriff (Tit. 1, 15), combinirt werden, lag es nahe, zwar nicht an hagadische und halachische Lehrweisen, welche mit den jüdischen Speisegesetzen verbunden worden seien,[6] wohl aber an die bekannten charakteristischen Merkmale des ascetischen Ebjonitismus zu denken, welche denselben mit dem, auf pedantische Heiligung des Lebenswandels innerhalb eines eng geschlossenen Ordensverbandes dringenden, Essäismus verbinden.

Was auf diesem Wege eine ungleich treffendere Würdigung als in den bisher besprochenen Formen der Hypothese von judaistischer Gegnerschaft gefunden hat, das ist die enge und unlösbare Verbindung, in welcher die bekämpfte Theorie mit der bekämpften Praxis steht. Gegenüber dem gemachten Versuche, Verirrungen einzelner specula-

1) Schenkel, S. 398. 2) Bahnsen, S. 92.
3) Reuss, S. 124.
4) Wieseler: Real-Encykl. XXI, S. 280.
5) Mangold, S. 96. Aehnlich selbst Pfleiderer: Paulinismus, S. 464.
6) Grätz: Gesch. d. Juden, IV, S. 99.

tiver Köpfe von dem mehr praktischen Irrthum grösserer Massen unterscheiden zu wollen,[1]) ist daran festzuhalten, dass allenthalben in unseren Briefen als gemeinsame Wurzel alles Uebels erscheint »die falsche grübelnde, in ein dem Menschengeist verschlossenes und darum auch von der Gottheit verhülltes, Gebiet hinüberschweifende Speculation, welche von der geoffenbarten Wahrheit abführt, dem Menschengeist thörichte Wahngebilde vorspiegelt, die Gemeinde anstatt sie im Glauben und in der Liebe zu erbauen, in Streit und Hader verwickelt, Spaltungen in ihrem Schooss hervorruft, den Familienfrieden stört und die Köpfe verwirrt«.[2])

Unwillkürlich denkt man angesichts eines solchen Porträts an die gleichen Züge, welche der Irrgeist in Kolossä aufwies. Sieht sich doch auch Wiesinger, trotzdem dass er eine solche Parallele in thesi abweist[3]), in hypothesi immer wieder darauf verwiesen.[4]) Es ist der *εἰκῇ φυσιούμενος, ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων* (Kol. 2, 18), es ist die *φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη* (2, 8), die uns hier wieder begegnen; es ist überhaupt jene dualistische Weltanschauung, kraft welcher schon den kolossischen Irrlehrern der der Materie entstammte Mensch zu niedrig erschien, um unmittelbar mit Gott zu verkehren, daher er der versöhnenden Vermittelung angelologischer Mächte bedurfte (1, 18—20. 2, 19), die sogar an der Weltschöpfung in einer für den ewigen Sohn präjudicirlichen Weise betheiligt gedacht wurden (1, 15—17).[5]) Die praktische Kehrseite davon bildeten endlich gewisse *ἐντάλματα τῶν ἀνθρώπων* (2, 22), welche sich in den Enthaltsamkeitsprincipien *μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς* zusammenfassen liessen (2, 21). Ganz ähnlich erstreckt sich auch die *κενοφωνία* und *ματαιολογία* der Irrlehrer unserer Briefe in gleicher Weise auf *ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* und *ἐντολαὶ ἀνθρώπων* Tit. 1, 14, welche letztere auf dieselben Abstinenzgrundsätze hinauslaufen S. 149 f.[6]) Nur unter solcher Voraussetzung bedeutet die Notiz 1 Tim. 5, 23 *μηκέτι ὑδροπότει ἀλλ' οἴνῳ ὀλίγῳ χρῶ* etwas, wozu 1 Tim. 3, 8 *μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντες*, Tit. 2, 3 *μὴ οἴνῳ πολλῷ δεδουλωμένας* complementäre Bestimmungen bilden,[7]) so dass man von hier sogar auf wesentliche Identität mit den Wassertrinkern Röm. 14, 11 zurückschliessen konnte, in welchen ja die kolossischen Asceten ihre Vorgänger ohnehin anerkennen müssen.[8])

---

1) So Wiesinger, S. 173. 177. 204f.
2) Schenkel: Bibel-Lexikon, IV, S. 399.
3) S. 213. 4) S. 170. 218.
5) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 289f.
6) Wieseler: Real-Encykl. S. 286.
7) Mayerhoff, S. 126.
8) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 287f.

Derselbe Ebjonitismus, welchen wir in Rom noch in seinen rein praktische Anforderungen mit sich führenden Anfängen kennen lernen, erscheint somit in dem Kolosserbriefe zu einer ascetisch-theosophischen Verarbeitung der christlichen Grundideen fortgeschritten, um endlich in unseren Briefen eine noch reifere Entwickelung aufzuweisen. Baur selbst scheint gelegentlich einen solchen Zusammenhang anzuerkennen,[1]) und man hat daher nicht versäumt, ihn des Selbstwiderspruches zu überführen.[2])

Dabei hat man aber schon den Unterschied übersehen, welcher zwischen dem Autor ad Ephesios und dem Autor ad Timotheum et Titum in ihrer beiderseitigen Stellungnahme zur Irrlehre stattfindet, sofern jener bei aller Polemik zugleich das dem Gnosticismus verwandte Element in der paulinischen Lehre fortbildete und der Gnosis näher brachte,[3]) während dieser, geistig viel einfacher ausgestattet, sich begnügt, die gegnerische Richtung als indiscutabel abzulehnen. Viel zu rasch hat man also von der Einfachheit dieser Antithese auf die Einfachheit der gnostischen These geschlossen, als welche noch ganz »das Ansehen loser stoffartiger Gebilde« ohne systematische Durchbildung darböte,[4]) während der Verfasser, zumal wenn er der Apostel ist, einer Verirrung, welche die ganze spätere Gnosis in nuce dargestellt hätte, angeblich mit einem ganz anderem Aufwande von theoretischer Beweisführung hätte begegnen müssen.[5]) Aber um die Gnostiker zu bestreiten oder vielmehr einfach zu verdammen, brauchte unser Verfasser mit nichten ihre Systeme in extenso mitzutheilen.[6]) Er dispensirt sich vielmehr ausdrücklich von dieser Auflage (S. 133). Anhaltspunkte zur näheren Bestimmung der gegnerischen Lehren von einer höheren Geisterwelt werden daher nur gelegentlich und spärlich geboten. Weisen dieselben aber wirklich, wie selbst katholische Ausleger[7]) und Joh. Peter Lange[8]) wollen,[9]) auf Geburten höherer Geister und auf Emanationssysteme, so ist dafür von letzteren trotz der *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* Kol. 2, 18 weder bei den Irrlehrern zu Kolossä,[10]) noch auch bei den Essäern eine Spur aufzuweisen.[11]) Kann-

1) Vgl. Pastoralbriefe, S. 21f. mit Paulus, I, S. 387f.

2) Baumgarten, S. 161f. Wiesinger, S. 170. 176.

3) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 295f.

4) Matthies, S. 170. 5) Wiesinger, S. 213f.

6) Baur: Paulus, II, S. 109f. Vgl. auch Wiesinger, S. 164.

7) Mack, Hug, S. 434. 8) Das apostolische Zeitalter, S. 389. 393.

9) Auch Matthies, de Wette, Winer: Real-Wörterbuch, 3. Afl. II, S. 518.

10) Vgl. Kritik der Epheser- u. Kol.-Br., S. 289.

11) Gegen die frühere Annahme von Michaelis und Heinrichs vgl. Schleiermacher, S. 85 (257). Mangold, S. 64.

ten diese auch Rangclassen der Engel, so doch nicht Verwandtschaftsverhältnisse derselben. Um so mehr werden die Gegner in unsern Pastoralbriefen echt gnostische Theorien über den Ursprung und die Fortpflanzung der Aeonen vorgetragen und die höheren Geister einer mythologischen Behandlung unterzogen haben, welcher diese sich seitens der kolossischen Irrlehrer noch nicht zu erfreuen hatten.[1] Zwar ist unter Aufgebot vieler Gelehrsamkeit gezeigt worden, dass die Gnostiker, soweit wir ihre authentischen Schriften noch haben, das Wort γενεαλογία niemals als terminus technicus zur Bezeichnung einer Aeonenreihe gebraucht haben.[2] Aber dieses argumentum e silentio geht von der Voraussetzung aus, als ob unser Verfasser jenen Ausdruck nur könne gebraucht haben, insofern ihn vor ihm schon die Gnostiker angewandt hätten.[3] Und sicher ist, dass Tertullian öfters,[4] Irenäus im Proömium, endlich auch Epiphanius[5] — also drei Schriftsteller, welche mit der gnostischen Literatur unvergleichlich vertrauter waren, als wir — aus den Pastoralbriefen den entschiedenen Eindruck gewonnen haben, dass dieselben mit ihren »endlosen Genealogien« jene Speculationen über die Engel- und Geisterreihen, über die Aeonenpaare des Lichtreiches, über die Emanationen und Syzygien meinen, welche einen wesentlichen Inhalt aller gnostischen Systeme bilden und in der That eine Fortsetzung in infinitum ebenso sehr vertragen wie herausfordern. Dann aber liegt es nahe, sich auch bei den, der Sache nach mit den Genealogien identischen, μῦθοι daran zu erinnern, dass die groteske Phantasie derselben Gnostiker philosophische Probleme in die Form von genealogischen Mythen gebracht hat, oder auch überhaupt an die gnostischen Lehren vom Ursprung der materiellen Welt, vom Demiurgen, vom Satan und seinen Engeln, von ihrem Kampfe gegen die pneumatischen Menschen, insonderheit von der aus dem Pleroma gefallenen Achamoth der ophitischen und valentinianischen Systeme zu denken.[6] Diese konnten bei ihren Anhängern ebenso gut als höhere Gnosis gelten, wie bei ihren Gegnern, »weil Niemand über solche ungesehene Dinge Rechenschaft zu geben vermochte«,[7] als κενοφωνίαι (1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16), λογομαχία (1 Tim. 6, 4) und

1) Pfleiderer: Paulinismus, S. 464.

2) Mangold, S. 70f. 88f. 3) Bahnsen, S. 90.

4) Contr. Valentin. 3. De praescr. haer. 7: Hinc aus heidnischer Philosophie illae fabulae et genealogiae indeterminabiles. 16. 33: Sed et cum genealogias indeterminatas nominat Paulus, Valentinus agnoscitur. De anima 18: Hoc enim sunt αἰῶνες et genealogiae illorum (Valentinianorum).

5) Haer. 33, 8, ed. Col. I, S. 223. Vgl. Mangold, S. 79f.

6) Baur: Pastoralbr., S. 12.

7) Mayerhoff, S. 129.

ματαιολογία (1 Tim. 1, 6). Ist somit einerseits der fortgeschrittenere Standpunkt unserer Irrlehrer constatirt, andererseits die Kargheit unserer Briefe an charakteristischen Beiträgen zu ihrer Porträtirung erklärt, so will es wenig mehr besagen, wenn gleichwohl die starke Sprache, welche die antignostischen Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts gegen die Gnosis führen, ihr Hinweis auf die Einheit des Alten und des Neuen Testamentes, des Weltschöpfers mit dem höchsten Gott und ähnliche stehend gewordene Artikel der Polemik vermisst werden,[1] zumal wenn der Lehrgehalt der Briefe, genauer besehen, die fraglichen Punkte in der That alle erkennen lässt (X, 2—8). Die Bemerkung endlich, dass die Irrlehrer der Pastoralbriefe der kirchlichen Gemeinschaft noch angehören und nur Einige, die mit Namen angeführt werden, bereits von ihr ausgeschlossen seien, während die gnostischen Sekten der kirchlichen Gemeinschaft als erklärte Feinde gegenüberstehen,[2] widerspricht in dieser Fassung ebenso sehr dem oben (S. 134) erhobenen Thatbestand, als sie in ihrem richtigen Kerne nur beweist, dass die Gnostiker für unseren Verfasser ebenso wie für den von 1 Joh. 2, 19 als solche gelten, welche *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον ἀλλ' οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν*. Ebenso verbindet beide Schriftsteller auch das unmissverständliche Signalement, welches sie von der Gnosis geben mit *θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι* Tit. 1, 16 = 1 Joh. 2, 4 *ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν*.[3] Nicht minder endlich auch die beiderseits feststehende Voraussetzung, dass die Gegner, indem sie von dem allgemeinen Glaubensgrunde abgewichen, auch aus dem Zusammenhang der sittlichen Welt herausgefallen sind.

Wie aber damit die Pastoralbriefe nur die Praxis der sämmtlichen antignostischen Kirchenlehrer einleiten, so scheitert andererseits die ausschliessliche Beziehung der Polemik auf jüdische Gnosis gerade auch an dem, was zur Kennzeichnung der aus der Theorie der Irrlehrer sich ergebenden Stellung zu den sittlichen Aufgaben des Lebens beigebracht wird. Zunächst kommt hier die Ehe in Betracht. Zwar sucht die Hypothese Mangold's einen Anhaltspunkt in der, hier nicht weiter zu erörternden, Annahme, dass heidnischer Dualismus den eigentlich sektenbildenden Factor im essäischen Christenthum der ascetisch-theosophischen Ebjoniten ausmachte.[4] Von da ausgehend seien die Irrlehrer bis zum Verbote der Ehe fortgeschritten.[5] Einen sehr grossen Schritt müssten sie allerdings gethan haben. Denn jenes grundsätzliche Verbot der Ehe, wie es 1 Tim. 4, 3 ihnen bezeugt wird,

---

1) Wiesinger, S. 178f. 308. 2) Wiesinger, S. 178.
3) Hilgenfeld: Einleitung, S. 752. 4) S. 116f.
5) Nyegaard: Revue théologique, 1878, S. 382.

geht weit über die Praxis der Essäer, welche Ehelosigkeit vorzogen, jedoch auch verehelichte Ordensgenossen zählten (Jos. Bell. jud. II, 8, 13), hinaus. Hat doch die im Buche Elxai vertretene Fraction des Ebjonitismus sich mit der Ehe bereits wieder ausgesöhnt, und die Clementinen gebieten die Ehe wenigstens vom Standpunkte des Mannes aus als Verwahrungsmittel gegen Unzucht. Da sie nun aber 1 Tim. 2, 15. 5, 14 Empfehlung vielmehr vom Standpunkte des Weibes findet, und zwar ihre Consequenzen ausdrücklich mit eingeschlossen werden.[1] so hätte Berührung mit den Clementinen höchstens in polemischer Weise statt.[2] Könnte letztere Beobachtung für Mangold sprechen, so stimmt dagegen die hauptsächlich auf die Gewinnung von Weibern gerichtete Propaganda 2 Tim. 3, 6 übel zu der Weiberscheu, wenn selbige die Essäer doch nach Josephus (Bell. jud. II, 8, 2. Ant. XVIII, 1, 5) und Philo (Apol. pro Jud. 14. 17 f.) charakterisiren soll,[3] und in der Art, wie 1 Tim. 2, 14 die Verführung des Sündenfalls ausschliesslich auf Rechnung des Weibes gesetzt wird, tritt unser Brief gelegentlich sogar selbst wieder auf die Seite der clementinischen Theorie herüber, wonach ἡ θήλεια ὅλως πλάνη ist (Hom. III, 27).[4] Dass wir aber unter allen Umständen weit hinausgehen müssen auch über das im Kolosserbriefe bezeugte Stadium essäisch-christlicher Praxis und Theorie, beweist die Motivirung, welche 1 Tim. 4, 4 der Opposition wider das, 1 Tim. 4, 3 eng mit dem Eheverbot verknüpfte, Speiseverbot zu Theil wird: ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον. Der Gedanke dieser Stelle trifft zusammen mit Tit. 1, 15, wo eine vorangegangene Warnung vor Wahrheitsverderb durch den Grundsatz πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς motivirt wird. Den jüdischen Essäern wird bekanntlich Enthaltung von Fleisch und Weingenuss weder von Philo noch von Josephus, sondern erst von späteren Berichterstattern nachgerühmt. Bei den essäischen Christen scheint dieser Zug allerdings charakteristischer hervorgetreten zu sein. Aber weder hier noch dort stützt sich die Abstinenz auf die Ansicht, dass etwas nicht von Gott geschaffen sei.[5] Das Dringen auf Beobachtung essäischer Speisesatzungen bekämpft der Kolosserbrief 2, 16. 20—22 mit dem Hinweis auf die Emancipation der Christen von jeglicher Satzung. Bei den Irrlehren der Pastoralbriefe dagegen stehen wir dem echt gnostischen Widerwillen gegen die Schö-

1) Nyegaard, S. 382f.
2) Gegen Baur, S. 52.
3) Verlegenheit bei Mangold, S. 132.
4) Baur, S. 42f. 51. Credner: Einl. S. 486.
5) Hilgenfeld: Einl. S. 761.

pfung als etwas an sich Unreines gegenüber.[1] Jene, allerdings schon der essäisch-christlichen Praxis im Blute liegende, dualistische Lebensansicht ist sich hier ihrer Voraussetzungen und Consequenzen in vollerem Maasse bewusst geworden. Die Vorstellung hat sich zum Triebe hinzugefunden. Als etwas Böses spiegelt sich in ihr Alles, was das materielle Leben auf der einen Seite hervorruft, auf der andern fördert und nährt. Auch wenn der Stelle 1 Tim. 4, 8 eine unmittelbare Beziehung auf die Ascese der Gegner ferne liegt, so wird ihnen doch 2 Tim. 3, 5 nachgesagt, dass sie eben vermöge solcher Abstinenz *μόρφωσιν εὐσεβείας* besitzen (s. auch zu 1 Tim. 3, 16), während sie *τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς*, d. h. die Tüchtigkeit in der berufsmässigen Lebensführung, verleugnen. Die ascetischen Forderungen der Gegner in den Pastoralbriefen sind somit sachlich dieselben wie die im Kolosserbriefe begegnenden; aber diese Forderungen sind bestimmter formulirt, und der Hintergrund einer dualistischen Weltanschauung, aus dem sie hervortreten, ist jetzt ganz deutlich beleuchtet.[2]

5. Haben wir sonach gefunden, dass die jüdische Charakterisirung der Irrlehrer nicht wohl mit ihrem sonstigen gnostischen Charakter in Uebereinstimmung zu bringen, die Beziehung auf judenchristliche Häresie überhaupt ebenso wenig durchzuführen ist, als die Deutung auf dieses oder jenes bestimmte System der Gnosis, so dürfte noch die Möglichkeit in's Auge zu fassen sein, dass die in unsern Briefen bekämpften Gegner nicht blos in Ephesus andere als in Kreta, in Rom andere als in Nikopolis waren, sondern dass auch die einzelnen Briefe in ihrer Polemik eine verschiedene Richtung befolgen. So sah Credner im Titusbriefe theils wirkliche Essäer, theils reine Heiden, in den Timotheusbriefen dagegen abgefallene Christen,[3] Thiersch in allen unsern Briefen bald Judaisten, bald Gnostiker, bald Goëten.[4] Stirm theils unevangelische Engherzigkeit (1 Tim. 4, 3), theils unchristliche Freigeisterei (2 Tim. 2, 18) bekämpft.[5] Treffend macht Otto auf Tit. 1, 10 *μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς* aufmerksam, woraus hervorgeht, dass der Verfasser sich selbst bewusst ist, keine einheitliche Gegnerschaft vor sich zu haben,[6] und selbst Mangold hält zwar die Einheit der gegnerischen Erscheinung noch fest, glaubt ihr aber auf verschiedenen Stadien der Entwickelung zu begegnen, sofern die Irrgeister des

---

1) Baur: Pastoralbr. S. 23f. Ursprung des Episkopats, S. 32f. Neutest. Theol., S. 346.

2) Pfleiderer: Prot. Bibel, S. 835f. 466f.

3) Einl., S. 348. 467f. 481. Vgl. dagegen Mangold, S. 21f.

4) Versuch zur Wiederherstellung, S. 273.

5) Jahrb. f. deutsche Theol. 1872, S. 57.

6) S. 132f.

Titusbriefes noch nicht einmal Christen sind, sondern von aussen her die Christenheit mit jüdischen Zumuthungen bedrohen, die des zweiten Timotheusbriefes bereits eine Fusion mit christlichen Ideen versuchen, die des ersten endlich die letzteren consequent im essäischen Sinne umdeuten und den Abfall ganzer Gemeinden verursachen.[1] Aber nur von deutlicherer Zeichnung kann im ersten Timotheusbrief die Rede sein, den im Uebrigen doch gerade die am meisten charakteristischen Züge im Porträt der Irrlehre mit dem Titusbriefe verbinden (vgl. z. B. 1 Tim. 1, 4 = Tit. 3, 9), welcher seinerseits eben darum wahrscheinlich zwischen beiden Timotheusbriefen entstanden ist (vgl. XII, 1).

Wenn nun aber schon Schleiermacher unter einseitiger Voraussetzung antijudaistischer Polemik diese doch im ersten Briefe an den Timotheus mehr gegen essäische, im zweiten mehr gegen pharisäische Fractionen gerichtet fand, so muss andererseits auch unter den Voraussetzungen von Baur, Schwegler, Volkmar, Scholten u. A. eine Mehrheit von Beziehungen angenommen werden, wie denn z. B. Pfleiderer Cerinth. Saturnin. Basilides und die Ophiten nennt.[2] Ueberdies führen die Genealogien auf das valentinianische, der Antinomismus, wenn er nachweisbar ist, auf das marcionitische System. »Die Species von Gnostikern muss noch gefunden werden, welche diese beiden Elemente zu Einer Lehre verbunden hätte».[3] Hilgenfeld führt sogar die Scheidung zwischen judaistischen und gnostischen Gegnern, praktischen und theoretischen Antithesen durch, indem er auf jene 1 Tim. 1, 6. 7. Tit. 1, 10. 14, auf diese 1 Tim. 1, 3. 4. 6, 3. 20. 2 Tim. 3, 5. 4, 2. Tit. 1. 16. 3, 10, endlich Tit. 3, 9 auf beide bezieht.[4] Unter den Gnostikern unterscheidet er wieder Saturniner (1 Tim. 2, 4. 4, 3—5. 10. Tit. 2, 11), Marcioniten (1 Tim. 2, 15. 4, 1—3. 8. 5, 14. 23. 6, 20. 2 Tim. 3, 16), Valentinianer (1 Tim. 2, 4. 4, 10. 6, 13. Tit. 2, 11) und Marcosier (2 Tim. 3, 6. 7).[5]

Eine solche Construction kann sich zunächst auf die Parallele der Ignatiusbriefe berufen. Wie sich das Gemachte der Situation der Pastoralbriefe schon in dem Schwebezustand verräth, in welchem die Irrlehrer zwischen Gegenwart und Zukunft erhalten werden (S. 156f.), so sind auch die angeblich nur prophylaktischen Warnungen des Ignatius zu beurtheilen (Magn. 11. Trall. 8, 1. Eph. 7, 1. Smyrn. 4, 1. Philad. 3, 1). Namentlich aber hat es in den Ignatianen seine Analogie, wenn

1) S. 25f. 2) Prot. Bibel, S. 836.
3) Mangold, S. 100.
4) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870, S. 252f. Einl., S. 748. 752. 762f.
5) Einl., S. 761f.

sowohl Judaisten als Gnostiker in der grossen Kategorie der Kirchenfeinde zusammengefasst werden. Zwar wollte Lipsius, welcher die Parallele beider Briefgruppen betont,[1] einst das Gegentheil erweisen.[2] Dann aber kehren für die Erklärung der Ignatiusbriefe sofort alle jene Schwierigkeiten wieder, welche sich einer einheitlichen Ausdeutung der Züge im Porträt unserer Irrlehrer entgegenstellen. So hat nicht blos Uhlhorn auch in den Ignatianen judaisirenden Gnosticismus im Allgemeinen gefunden,[3] sondern ist des Näheren sogar die Construction einer ganz eigenthümlichen, widersprechende Merkmale aufweisenden, Classe von Gegnern versucht worden, indem Zahn ein historisch nicht nachweisbares Gemisch von Judaismus und doketischem Gnosticismus ad hoc erfand[4] und versicherte, gerade so habe es um »die Entwickelung häretischer Lehrbildungen« zur Zeit Trajan's gestanden.[5] »Aber — diese Bemerkung Ritschl's gilt noch heute — diese Merkmale sind völlig disparat, und die entsprechende Partei ist in der Geschichte nicht auszumitteln«.[6] Hilgenfeld wies daher richtig nach, dass die Gegner in den Briefen an die Epheser, Trallianer und Smyrnäer zwar Doketen, dagegen die im Briefe an die Philadelphier (wenigstens von cp. 6 an) Judaisten sind, während in dem Brief an die Magnesier judaistische und doketische Züge ineinander überfliessen,[7] so dass man hier allerdings annehmen muss, der Verfasser sei »aus Nachlässigkeit von der Beschreibung des Judenchristenthums zur Antithese gegen den Doketismus abgeschweift«.[8]

Aehnlich könnte man auch in den Irrlehren unserer Briefe zum guten Theil eine bereits entschieden gnostisch gewordene Gestalt des essäischen Judenchristenthums dargestellt finden, in manchen, darüber hinausführenden, speciellen Zügen dagegen Elemente erblicken, welche anderweitigen, nicht jüdischen und sogar antijüdischen, Systemen auf's Gerathewohl entnommen sind. Nur will sich dazu nicht recht fügen, dass unser Verfasser selbst dergleichen Unterscheidungen, so nothwendig sie sich auch aufdrängen mussten, nicht gemacht zu haben scheint. Das geht zwar nicht aus Tit. 3, 9 hervor, sofern Hofmann im Unrecht ist, wenn er *νομικάς* sogar mit *ζητήσεις καὶ γενεαλογίας* verbinden will.[9] Hier kommt Hilgenfeld der Wahrheit jedenfalls

---

1) Bibel-Lexicon, II, S. 501.
2) Zeitschr. für histor. Theol. 1856, S. 31 f.
3) Zeitschr. f. hist. Theol. 1851, S. 291 f.
4) Ignatius von Antiochien, S. 356 f.
5) S. 398. Vgl. dagegen Overbeck: Literarisches Centralblatt, 1874, S. 4.
6) Altkatholische Kirche, S. 453.
7) Apostolische Väter, S. 226 f. Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, S. 112 f.
8) Ritschl, S. 454. 9) S. 43.

näher, wenn er die *ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι* auf die Gnostiker, die *ἔρεις καὶ μάχαι* auf die Judaisten bezieht, jenen das Prädicat *μωραί*, diesen das Prädicat *νομικαί* zutheilend.[1] Wohl aber fällt der Umstand in's Gewicht, dass die Stelle 1 Tim. 1, 3—11 als ein zusammenhängendes Ganzes gedacht ist.[2] Der verbindende Begriff *ματαιολογία* Vs. 6 zeigt, dass der Verfasser die *νομοδιδάσκαλοι* Vs. 7 und die Verehrer der *γενεαλογίαι* und *μῦθοι* Vs. 4 in Einen Topf zusammenwirft,[3] wie er auch Tit. 1, 14 von *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* spricht,[4] so dass man also durch jenes *μάλιστα* Tit. 1, 10 die Vertreter der Mythen und Genealogien ausserhalb des Kreises der *περιτομή* zu suchen mit nichten angewiesen ist. Andererseits aber beweist die Thatsache der constatirten Vermischung zweier Richtungen noch keineswegs, dass nicht jede derselben gegen eine solche Vermischung mit der anderen lebhaft protestirt haben würde. Es gibt sich darin im Allgemeinen dieselbe, aller specifisch kirchlichen Polemik eignende, schablonenmässige Behandlung der Gegnerschaft zu erkennen, welche auch darin so bezeichnend zu Tage tritt, dass die Häretiker ipso facto auch schlechte Menschen sind mit Brandmal im Gewissen und Flecken in der Seele (vgl. S. 148). Im Geiste des Verfassers konnten die auseinander strebenden Erscheinungen der Gnosis, und darunter selbst die ausgesprochenermaassen antijudaistischen, recht wohl ein einheitliches Bild insofern constituiren, als er sich der Entstehung der gesammten häretischen Speculation aus judenchristlichen Wurzeln noch bewusster war als spätere Schriftsteller.[5] Erwägt man freilich auf der einen Seite, eine wie unsichere Grösse die judaistische Gnosis für uns überhaupt bleibt, auf der anderen, dass um so deutlicher einzelne Spuren einer schon ausgebildeten Gnosis in unsern Briefen hervortreten, so liegt es näher, direct auf die Pastoralbriefe anzuwenden, was Ritschl von den Ignatianen sagt, dass sie eben in Bezug auf die bekämpfte Irrlehre des individuellen Gepräges ermangeln. »Nur so viel ergibt sich, dass der Verfasser der Zeit des Doketismus angehört, und dass die Anspielungen auf das Judenchristenthum zu seiner Maske gehören«.[6]

6. Wie dem aber auch sein möge, so bleibt es unter allen Umständen ein gewagtes Unternehmen, der Irrlehre, womit unser Briefsteller es zu thun hat, durch möglichste Betonung ihrer judaistischen

---

1) Einl., S. 752. 2) Mangold, S. 101f.
3) Schleiermacher, S. 154 (285).
4) Mayerhoff, S. 124.
5) Lipsius: Der Gnosticismus, S. 140f. Hilgenfeld: Urchristenthum, S. 103f. Einl. S. 654. Pfleiderer: Paulinismus, S. 463f.
6) S. 455.

Farben Existenzmöglichkeit innerhalb des geschichtlichen Lebens des Paulus zu sichern, sei es selbst dass man eine zweite Gefangenschaft als geschichtlich erwiesen annehmen und damit Zeit gewinnen dürfte, die Gestalt des Judaismus noch in ein weiteres Stadium der Entwickelung treten zu lassen. Auch ganz abgesehen von der Frage, ob die Irrlehrer des Kolosserbriefes, deren geistige Nachkommen die unsrigen sein sollen, selbst noch in dem apostolischen Zeitalter Unterkunft finden können,[1] führen uns die Pastoralbriefe mit dem, was sie bezüglich der Irrlehrer zu denken geben, auch sonst weit über die Zeiten des Paulus hinaus. Dieser hat es in seinen echten Sendschreiben mit einer ihm von Ort zu Ort nachrückenden Opposition zu thun. Der Kampf mit ihr gilt bald der fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes, bald dem eigenen apostolischen Ansehen. Letzteres war zu behaupten, erstere zu bestreiten. Der paränetische Theil des Römerbriefes und der Kolosserbrief lassen uns allerdings hinter dem pharisäischen Judenchristenthum, aus dessen Reihen die bisherigen Gegner des Apostels hervorgegangen waren, eine mehr essäische Form desselben erblicken. Aber vergeblich sehen wir uns hier nach Spuren einer so rein mythologischen Auffassung der Geisterwelt, einer so bestimmt dualistischen Dogmatik und Ethik um, wie wir diese bei unsern Irrlehrern angetroffen haben. Nicht die persönliche Autorität oder apostolische Dignität des Paulus ist es, welcher diese gegenübertreten, sondern der bereits in gewissen Grundzügen formulirte und feststehende Glaube der Kirche (vgl. X. 15), und streitig zwischen unserem Briefsteller und seinen Gegnern ist daher auch nicht mehr die Frage nach der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes für den an Christus Gläubigen, sondern jener hält unerhörten Aufstellungen über Ursprung und Zweck des Gesetzes vielmehr den rechten, »gesetzmässigen« Gebrauch desselben entgegen (s. z. 1 Tim. 1, 8),[2] wobei auch wohl zu beachten ist, dass das Gesetz, wie hier von ihm die Rede ist, im Grunde nur die positiv formulirte Norm der Sittlichkeit überhaupt bedeuten oder vielmehr vertreten kann (vgl. X, Nro. 2).

Zu einer Zeit hingegen, da zwischen Paulus und der Urgemeinde noch bezüglich der Stellung zum Gesetz weitgehende Differenzen herrschten und überhaupt die Grundfragen des Christenthums selbst erst durchgesprochen werden mussten, konnte weder der Begriff der Häresie eine Rolle wie Tit. 3, 11 spielen, noch derjenige der Gnosis durch den Gegensatz zum Kirchenglauben so scharf charakterisirt sein, wie 1 Tim. 6, 20 geschieht. Zwar die Kirchenväter fanden nichts

1) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 288 f.
2) Lipsius, S. 501. Pfleiderer, S. 481.

Widersprechendes darin, schon die Apostel genau in derselben Situation vorzufinden wie sich selbst (vgl. oben S. 126. 147). Unter den modernen Theologen aber steht Lutterbeck fast isolirt, wenn er in unsern Briefen unter Voraussetzung ihrer Echtheit schon die volle Gnosis bekämpft findet.[1] Zwar wird man sich, um einen solchen Standpunkt haltlos zu finden, wenigstens hinsichtlich der Pastoralbriefe nicht auf das bekannte Zeugniss des Hegesippus bei Eusebius (KG. III, 32. 8) berufen dürfen. Denn wie es um die dort ausgedrückte Meinung, die Gnosis habe erst nach dem Tode der letzten Apostel ihr Haupt erhoben, steht, zeigt eben der Umstand, dass der, welcher sie ausspricht, sich dabei mehrfach an Aussprüche der Pastoralbriefe selbst anlehnt[2] und der Ueberzeugung ist, die Weissagungen derselben hätten sich in dem Auftreten der Gnostiker seit Trajan's Tagen erfüllt.[3] Hält er aber die Pastoralbriefe für echt, so ist er schon um ihretwillen gezwungen, seine Behauptung wieder zu beschränken durch *ἐν ἀδήλῳ που σκότει φωλευόντων εἰσέτι τότε τῶν, εἰ καί τινες ὑπῆρχον παραφθείρειν ἐπιχειρούντων τὸν ὑγιῆ κανόνα* (III, 32, 7 .[4] Jedenfalls aber ist dem Berichte des Hegesipp mit Sicherheit dies zu entnehmen, dass als grosse historische Erscheinung die Gnosis erst seit den Tagen Trajan's und Hadrian's auftrat. In diese Zeit versetzt das Auftreten der Häresien auch Clemens von Alexandria (Strom. VII, 17, 106): *κάτω δὲ περὶ τοὺς Ἀδριανοῦ τοῦ βασιλέως χρόνους οἱ τὰς αἱρέσεις ἐπινοήσαντες γεγόνασι*). Somit bleibt es bei dem Urtheile: »Der Gnosticismus des apostolischen Zeitalters ist eine Hypothese, welche aller geschichtlichen Angabe zuwiderläuft«.[5] Es sind schliesslich unsere Briefe selbst, welche dafür unwillkürlich Zeugniss ablegen.

Auch Baur gibt zu, dass die Abschiedsrede des Apostels in Ephesus einen Haltpunkt abgeben zu können scheint für die Vertheidigung des apostolischen Ursprungs der Pastoralbriefe, indem Apg. 20, 29 das Auftreten gefährlicher Häretiker für die nächste Zukunft verheissen wird, wie denn auch 20, 28 der Hauptwiderstand gegen diese Gefahr von den Vorstehern der Gemeinde erwartet wird — ganz wie in den Pastoralbriefen. »Allein dieser ganzen Abschiedsrede sieht man es doch gar zu deutlich an, dass sie post eventum geschrieben ist«.[6] Schwerlich aber hätte der Verfasser der Apostelgeschichte seinen dem Ziel seines Lebens entgegengehenden Paulus die ganze Sorge um die

1) Neutest. Lehrbegriffe, II, S. 31f.
2) Hilgenfeld: Einl. S. 760. Zeitsch. f. wiss. Theol. 1876, S. 224.
3) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 320f.
4) Vgl. Bibel-Lexikon, III, S. 334.
5) Ritschl: Altkatholische Kirche, 2. Afl. S. 342.
6) Pastoralbr., S. 93.

Bestreitung der Irrlehrer auf die ephesinischen Presbyter übertragen lassen, wenn er drei Briefe gekannt hätte, die der Apostel nachträglich noch diesem Gegenstande gewidmet hat. Denn die Möglichkeit, dass der Verfasser der Apostelgeschichte diese Briefe etwa schon vor die letzte Reise nach Jerusalem verlegt hätte, fällt ja schon gerade angesichts der in die Zukunft versetzten Häretiker dahin. Aber auch abgesehen von der subjectiven Auffassung des Verfassers, hatte ja die von ihm geschilderte Scene in Milet frühestens im Jahr 59 statt, während die Pastoralbriefe schon drei bis fünf Jahre später entstanden sein müssten. Binnen dieser wenigen Jahre sollte sich in den Gegenden, auf welche sie sich beziehen, die Gestalt der Dinge durch Irrlehrer, die auf die gefährlichste Weise um sich griffen, so sehr verändert haben! Am meisten müssten — wie Baur bemerkt[1], — in so früher Zeit die Gnostiker in Kreta auffallen, wo von dem Auftreten solcher die ersten Spuren erst in die Mitte des zweiten Jahrhunderts weisen, sofern etwas später Dionysius von Korinth um ihretwillen nach Gortyna schreibt (Euseb: K.G. IV, 23, 5).

In Wahrheit verhält sich die ganze Rede, welche Paulus zu Milet an die Gemeindevorstände von Ephesus richtet, zu unsern Briefen wie Programm zur Ausführung, und die schriftstellerische Abhängigkeit (vgl. S. 51) bestätigt sich von einer neuen Seite. Schon die Abschiedsthränen 2 Tim. 1, 4 zeigen, dass der Verfasser unter den Zurückgelassenen Apg. 20, 37. 38 auch den Timotheus denkt, welcher ja auch nach Apg. 18, 19—21. 19, 1 vorher in Ephesus ist. Des nunmehr scheidenden Apostels aber harren Bande Apg. 20, 23, und als ein Gebundener Jesu Christi erscheint er 2 Tim. 1, 8. Dort muss er den Lauf vollenden Apg. 20, 24, hier hat er ihn vollendet 2 Tim. 4, 7 (S. 118). Dort fordert er die Aufseher auf, Acht zu haben auf sich selbst und auf die ganze Heerde Apg. 20, 28, hier folgen die Briefe, welche die Vorschriften für die Leitung der Heerde enthalten, sind daher dem ganzen nachgewiesenen Verhältnisse entsprechend auch bereits die Irrlehrer da, deren Hervortreten aus dem Schoosse der Gemeinde Apg. 20, 30 erst dem scheidenden Apostel als Weissagung in den Mund gelegt wird. Nachwirkung dieser, von der Apostelgeschichte an die Hand gegebenen, Situation ist es darum ferner, wenn es in unseren Briefen nicht an deutlichen Winken fehlt, durch welche die Irrlehrer erst in die nachapostolische Zeit verwiesen werden. Aber höchst bezeichnender Weise vermag der Verfasser sich auf diesem futurischen Standpunkt nicht zu erhalten, sondern verräth durch sofortiges Zurückgleiten in das Präsens das wahre Zeitverhältniss.[2] So wird 2 Tim. 3, 6 die gegenwärtige Genera-

1) S. 67. 2) Beyschlag: Christliche Gemeindeverfassung, S. 85 f.

tion mit derjenigen vermischt, welche 3, 1—5 als *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* erst bevorstehend und die Irrlehre gebärend geweissagt war. Aehnlich wird 1 Tim. 4, 1—5 prophezeit, erst die Zukunft solle die volle Consequenz des Irrthums erleben, Timotheus aber 4. 6. 7 zugleich aufgefordert, ihr mit seiner Autorität entgegenzutreten.[1] Gefahren, welche die Zukunft bringen wird, werden 2 Tim. 4, 3. 4 zugleich als gegenwärtige Nothstände behandelt, und die Weissagung 2 Tim. 2, 16. 17 biegt mit dem, was über Hymenäus und Philetus gesagt wird, in eine Beschreibung gegenwärtiger Zustände um.[2] so dass also die Behauptung Vs. 18 *τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι* ebenso als dem Verfasser gegenwärtig wie für die Zeiten des Paulus noch erst zukünftig erscheint.[3] Auch in Stellen wie 1 Tim. 1, 3 f. 6, 3 f. 20. 2 Tim. 2, 23. Tit. 1, 10 f. 3, 9 bewegen sich die Irrlehrer im Vordergrunde der eigenen Gegenwart des Verfassers.[4] Werden sie daher anderswo erst an den Horizont einer prophetisch geahnten Zukunft versetzt, so geschieht dies offenbar nur, weil der Verfasser sich selbst sagen musste, dass Irrlehrer wie die von ihm charakterisirten der apostolischen Zeit fremd sind.[5] Das Zukunftgemälde beruht demnach auf künstlicher Reflexion, sofern die Irrlehrer, welche der Verfasser meint, der Zeit des Paulus, die für ihn Vergangenheit ist, fremd, aber der Parusie, die auch für ihn noch Zukunft ist, unmittelbar vorhergehend gedacht sind.[6] Kein Wunder also, wenn der Leser von heute oft nicht mehr weiss, wie er daran ist! Kein Wunder auch wenn die Irrlehrer, welche in gar keiner bestimmten Zeit festen Fuss fassen können, nur mit ganz schwankenden Farben gezeichnet sind. Davon noch ein letztes Wort!

Gegen den sich aufdrängenden Schluss, der Verfasser habe zwar in den Zeiten des aufkeimenden Gnosticismus geschrieben, sich jedoch bemüht, möglichst den Standpunkt des Paulus einzuhalten, hat man zwar gern die Instanz erhoben, ein späterer Fälscher würde den Gegenstand seiner Polemik, wie er ihm deutlicher vor Augen schweben musste, so auch bestimmter gezeichnet, er würde nicht mit einer so verschwommenen Zeichnung, mit so allgemeinen Ausdrücken vorlieb genommen haben.[7] Aber damit muthete man nur dem Verfasser eine noch grössere Vermengung der Zeiten zu, als eine solche schon vorliegt im Gebrauch der termini technici *γενεαλογίαι* und *γνῶσις (ψευδώ-*

1) Schleiermacher, S. 157 (287). 202 f. 305 f.
2) Mangold: Irrlehrer, S. 24 f.
3) Mayerhoff, S. 134 f.
4) Baur, S. 9. 5) Baur, S. 21.
6) Schleiermacher, S. 205 (306 f.).
7) Matthies, S. 38 f. 165. 170. Neander: Pflanzung und Leitung, S. 402. Wiesinger, S. 210. 213 f. Reuss, S. 64. 123.

νυμος .[1] Gerade um den paulinischen Standpunkt nicht ganz zu verlassen, um das historische Original der Gnosis nicht geradezu zu copiren, wechseln mit den speciellen Zügen allgemeine Schilderungen moralischer Verkommenheit überhaupt, wie 1 Tim. 1, 6. 4, 1. 6, 5. 2 Tim. 2, 16. 3. 2. 13. Tit. 1, 10. Wie gut ihm seine Absicht dabei gelungen ist, beweisen moderne Ausleger, wie Wiesinger, welcher fortwährend gegenwärtige und zukünftige Irrlehrer unterscheiden zu sollen meint,[2] wie Huther, demzufolge die Irrlehrer mit den Gnostikern zwar verwandt, aber doch keine Gnostiker sein sollen,[3] wie Stirm, welcher hier »klare Anschauung« vermisst, aber andeutet, der Apostel selbst sei Schuld an dieser Confusion seiner Interpreten.[4]

Die Confusion hört in Wahrheit erst auf, wenn man sich entschliesst, unsere Briefe als das was sie sind, d. h. als Producte der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, zu betrachten.[5] Auf diesem Standpunkte bleibt Pfleiderer bei den drei ersten Decennien stehen, weil er noch keine Spur der ausgebildeten gnostischen Systeme finden kann.[6] Aber auch Lipsius, welcher in »die Zeit des vollen heissen Streites der werdenden katholischen Kirche mit der, die Substanz des gemeinsamen Glaubens bedrohenden, Häresie« hinabgeht, bemerkt, dass sich neben den grossen Systemen auch die älteren einfachern noch längere Zeit erhielten.[7] Mag daher auch schon zu Hadrian's Zeit das letzte Band, welches die angelologischen Speculationen der Gnosis mit dem jüdischen Monotheismus verknüpft hatte, zerrissen gewesen sein, so brauchte diese Consequenz doch noch keineswegs in das Bewusstsein des Verfassers unserer Briefe, ja nicht einmal in dasjenige der von ihm bekämpften Irrlehrer, hereinzufallen. Sofern wir aber andererseits mit der angedeuteten Epoche bereits eine Zeit erreicht haben, da von Seiten des Judaismus längst keine eigentliche Gefahr mehr drohte, empfiehlt es sich auch von der Seite auf's Neue, die judaistischen Züge im Bilde der Irrlehrer auf Rechnung der Rolle zu setzen, welche unser Briefsteller einmal übernommen hatte.

---

1) Baur, S. 35. Mayerhoff, S. 129.

2) S. 199. 204f. 218. 3) S. 51.

4) Jahrb. für deutsche Theol. 1876, S. 313.

5) Die Polemik von Reuss (S. 123f., wendet sich nur gegen die Voraussetzung, die Briefe hätten es mit dem Stande der Gnosis um 160 oder zu Zeiten Tertullian's zu thun. Vgl. dagegen XII, 3.

6) Prot. Bibel, S. 836. Paulinismus, S. 466. Aehnlich Beyschlag, S. 87f.

7) S. 500f.

Zehntes Capitel.

Der Lehrbegriff.

1. Wie der Inhalt unserer Briefe im Allgemeinen identisch ist, so stimmt auch die darin vorgetragene religiöse Weltanschauung, ihre Dogmatik und Ethik, in sich überein. Nur kann von einem selbständigen und originalen Lehrbegriff anerkanntermaassen die Rede nicht sein, da die allgemeine Unterlage der hier begegnenden Begriffswelt fragelos paulinisch ist. Wie die übrigen nachpaulinischen Briefe, ja mehr noch als sie alle, charakterisiren sie sich dadurch, dass sie zwar keine andere Lehre versprechen und vertreten wollen als diejenige des Paulus (1 Tim. 2, 17. 2 Tim. 1, 11. 15. 4, 17), dennoch aber durch eine verhältnissmässig dürftigere Ausstattung ihre Nichtauthenticität auf der einen, durch Abflachung der paulinischen Gedankenwelt nach Maassgabe des Verständnisses einer späteren Zeit ihre eigene nachpaulinische Geburtsstunde auf der anderen Seite zu erkennen geben.[1] Bestätigt sich dieses Urtheil, so wird das Gesammtresultat der folgenden Untersuchungen dahin zusammengefasst werden müssen, dass wir in unseren Briefen den mit Rücksicht auf die kirchlichen Bedürfnisse einer fortgeschrittenen Entwickelungsphase umgebildeten,[2] den kirchlich verfestigten und katholisch temperirten Paulinismus vor uns haben,[3] welcher seine wesentliche Uebereinstimmung selbst mit dem Judenchristenthum, so weit es sich der Kirche anzubequemen in der Lage war, im gemeinsamen Gegensatze zum Gnosticismus und zur Häresie bezeugt.[4] Eine streng gedankenmässige Gliederung lässt dieser epigonenartige Paulinismus so wenig mehr erkennen, die Bande und Fasern des ursprünglichen Systems erscheinen vielmehr bereits in einem so weit fortgeschrittenen Zustande der Lockerung, dass es ziemlich gleichgültig ist, in welcher Ordnung das Einzelne, was hier in Betracht kommt, abgehandelt wird.

2. Wie der ursprüngliche Paulinismus von der herrschenden Zeitrichtung auf praktische Frömmigkeit und Kirchlichkeit zurückgedrängt wurde, so hat namentlich auch die alte Controverse über die fort-

---

1) Baur: Paulus, I, S. 116f. Neutestamentliche Theologie, S. 338f.
2) Weiss, S. 204. 3) Immer, S. 399.
4) Pfleiderer: Paulinismus, S. 463f.

dauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes ihre praktische Bedeutung, die Auffassung des Verhältnisses zum Gesetz ihre frühere Gegensätzlichkeit und Schärfe verloren.[1]) Je weniger unser Briefsteller, welcher es nicht mit pharisäischer Geltendmachung des Buchstabens, sondern mit gnostisch-allegorisirender Deutung des Gesetzes zu thun hat, aus eigener Erfahrung das Joch kennt, welches Paulus von den Hälsen der Jünger genommen hatte, desto unbefangener konnte er den allgemeinen und bleibenden moralischen Werth des *νόμος* würdigen. Dies thut er denn auch in dem bekannten Satze, *ὅτι καλὸς ὁ νόμος ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται* (1 Tim. 1, 8), woraus weder zu folgern, dass die Gegner dem Gesetz den religiösen Werth abgesprochen hätten,[2] noch dass der Verfasser damit dem paulinischen Antinomismus sein Bedenkliches und Anstössiges nehmen will,[3]) noch dass, als stünde ein *μόνον* vor *ἐάν*, dem Nomismus der Gegner selbst eine Art von Antinomismus entgegengestellt werden sollte.[4]) Letzteres ist wenigstens nur insofern der Fall, als nach dem folgenden Vs. über der Concession Vs. 8 der allgemeine Grundsatz steht *ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται* im Zusammenhange mit der Rechtfertigungslehre 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5.[5]) Hier dagegen halten sich die Worte zunächst nur einfach auf dem Boden der allgemein moralischen Betrachtungsweise und bezeichnen den Gegensatz praktisch-sittlicher Gesetzeserfüllung zu gnostischen Theorien und Speculationen über das Gesetz (vgl. S. 154). Demnach (1, 9. 10) dient es als Zuchtmittel für die Sünder, während es für die Sittlichen seine Bedeutung verloren hat, da sie ihm ohnedies entsprechen — ein Gedanke, welcher zugleich beweist, dass dem Verfasser der mosaische *νόμος* doch bereits den Begriff des positiven Sittengesetzes überhaupt vertritt, gleichsam den Namen dafür hergibt (s. z. 1 Tim. 1, 5. 9). Diese Lehre vom usus legis politicus ist aber eben so praktisch handhablich und kirchlich werthvoll, als sie sich indifferent und neutral verhält zu dem paulinisch-judaistischen Gegensatze.

Dass gerade die Hauptgedanken, welche Paulus gegen einen gesetzlichen Standpunkt in's Feld geführt haben würde, hier mit Stillschweigen übergangen werden, hat schon Schleiermacher mit Schärfe hervorgehoben.[6]) Gleichwohl findet desshalb nicht etwa eine Rückbewegung in der Richtung des Judenthums statt, sondern was

---

1. Pfleiderer, S. 480 f.
2) Baur: Pastoralbr. S. 15 f.
3) Baur: Neutest. Theol., S. 345. Aehnlich Mayerhoff, S. 124.
4) Weiss, S. 448. 5) Reuss, S. 124.
6) S. 155 f. (286). 162 f. (289).

etwa jüdisch scheint in unseren Briefen ist entweder Erzeugniss jenes dem Menschen so zu sagen angeborenen Judenthums, welches die Macht jedes neuen Selbstgefühls mit der Zeit auf die Formen überträgt, die es sich geschaffen hat.[1] oder es hängt mit dem Uebergewicht zusammen, welches die alttestamentlichen Begriffe schon um ihrer grösseren Verständlichkeit und Anwendbarkeit willen allenthalben in der nachapostolischen Epoche bewähren. So beweist auch 2 Tim. 1. 3. 5. wonach die Frömmigkeit des Paulus und des Timotheus auf Einer Linie mit derjenigen ihrer Vorfahrer steht, dass für unsern Verfasser zwischen jüdischer und christlicher Frömmigkeit kein principieller Gegensatz, sondern, sofern beide Religionen im Gegensatze zum Heidenthum den Monotheismus und die Offenbarung vertreten, einfache Continuität besteht, ähnlich wie Apg. 23, 1. 24, 14. 16,[2] während Gal. 1, 13. 14 vgl. mit 15—17 beide Lebensperioden sich in scharfer Scheidung gegenübertreten.[3] Keineswegs begründet dies aber irgend welchen Vorzug der Judenchristen vor den Heidenchristen; vielmehr werden Tit. 3, 3 alle Gläubigen in Betreff ihres vorchristlichen Zustandes auf dieselbe Linie gestellt, welche sonst der Jude nur den Heiden zuzuweisen gewöhnt ist.[4] So durchaus bewährt sich der Paulus der Pastoralbriefe als »Lehrer der Völker« 1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11).[5]

3. Für die absolute Werthung des Alten Testamentes, welche unsere Briefe vertreten, ist wenigstens beiläufig auch der Gegensatz zu Marcion's Verwerfung desselben, ja zu dem gnostischen Traditionsprincip überhaupt wirksam gewesen,[6] während zugleich der Lehrartikel de scriptura sacra hier bereits in ausgeprägter, die Anfänge des dogmengeschichtlichen Processes bezeichnender, Gestalt vorliegt. Gegen die esoterische mündliche Tradition der Gnostiker wird in der Grundstelle 2 Tim. 3, 15. 16 auf die theologische Beschäftigung mit der Schrift (*ἱερὰ γράμματα*) und gegen die willkürliche Auswahl unter den Theilen der letzteren auf ihre durchgängige Inspiration recurrirt (daher *πᾶσα γραφή*.[7] Sollten dagegen *τὰ ἱερὰ γράμματα* 2 Tim. 3, 15 nur als volltönender Ausdruck für das zu fassen sein, was sonst *γραφή* oder *γραφαί* heisst, so müsste *δυνάμενα σοφίσαι εἰς σωτηρίαν* als die weitere Charakterisirung ihrer dauernden, bleibenden Beschaffenheit gelten.[8] Dann aber begegnet in obiger Charakterisirung

1) B. Bauer, S. 81.
2) Bahnsen, S. 11. Jahrbücher für protest. Theol. 1879, S. 159.
3) Vgl. auch Pfleiderer: Prot. Bibel, S. 854.
4) Huther, S. 370. 5) Schenkel: Christusbild, S. 164.
6) Hilgenfeld: Einl., S. 761. 7) Bahnsen, S. 50.
8) de Wette, Wiesinger, Huther, S. 309.

geradezu ein Vorspiel zu den dogmatischen Bestimmungen der efficacia scripturae. Jedenfalls wird mit *σοφίσαι* auf ein eigentliches Studium gedrungen, in Folge dessen auch der schon Gläubige (*διὰ πίστεως*) zu immer tieferer und vollerer Erkenntniss des göttlichen Rathschlusses gelangen wird, wenn ihm das, allewege von oben kommende (2 Tim. 2, 7) Verständniss dafür geschenkt wird. Also vom Standpunkte und im Lichte des Glaubens betrachtet liegen erst in der Schrift jene Schätze der Weisheit verborgen.[1])

Kann man hier noch zweifeln, ob die betreffende Wirkungskraft der Schrift oder dem gelehrten Studium derselben beigelegt wird, so spricht der folgende Vers jedenfalls direct von jener, und zwar so, dass ihr geradezu eine Stelle im ordo salutis angewiesen wird. Der Satz 2 Tim. 3, 16 ist von jeher als der eigentliche locus classicus für den Artikel von der h. Schrift betrachtet worden, wie er denn auch in seiner lateinischen Uebersetzung Veranlassung zu dem Kunstausdruck Inspiration gegeben hat.

Wenn man freilich aus *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* früher ohne Weiteres herausgelesen hat, dass die ganze Schrift von Gott eingegeben sei, so war dies sicherlich falsch; und auch was die Restaurationstheologen bis auf Philippi[2]) dafür beigebracht haben, kann solchem Urtheile nichts abbrechen. Denn *πᾶσα γραφή* heisst »jede Schrift« und zwar in dem Sinne von »jede Schriftstelle«, wie *γραφή* so oft im N. T. steht. Daher Luc. 20, 17 *τὸ γεγραμμένον τοῦτο* als Umschreibung für »diese Schrift« Marc. 12, 10. Dann aber kann freilich nur die Lesart der Uncialen *θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος* die richtige sein und zwar eben in dem Sinne, der ihr ausschliesslich eignet und das *καὶ* unumgänglich nöthig macht. Denn als Attribut des Subjects[3]) würde *θεόπνευστος* eine reine Tautologie darstellen, da es in dem prägnanten Sinne, wie *γραφή* hier steht, schon an sich enthalten wäre. Dagegen gewinnen wir, wenn *θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος* zusammen das Prädicat bilden, zunächst allerdings das blos analytische Urtheil *πᾶσα γραφὴ ἐστιν θεόπνευστος*, und Huther's Einwand scheint gerechtfertigt, da unser Satz zur Bekräftigung des vorigen dient, sei nicht hervorzuheben gewesen dass alle Schrift gottgehaucht sei, sondern dass alle gottgehauchte Schrift auch nützlich zur Lehre sei.[4]) Allein eben darum bleibt der Verfasser auch bei dem *θεόπνευστος* nicht stehen, sondern

---

1) Weiss, S. 447. 456.

2) Kirchliche Glaubenslehre, I, S. 161.

3) So Grotius, Rosenmüller, Heinrichs, Huther, Tholuck, Hofmann, Schenkel: Dogm. I, S. 299. Bibel-Lex. II, S. 82. Christusbild, S. 360.

4) S. 311.

erwähnt diese Eigenschaft nur, um aus ihr die weitere abzuleiten, wonach die Schrift ὠφέλιμος ist. Auf das letztere Prädicat kommt es also wesentlich an; das andere aber »erläutert das von der Schrift prädicirte Vermögen, zur Seligkeit weise zu machen, indem es auf den göttlichen Entstehungsgrund desselben hinweist«.[1])

Es ist somit klar, dass der Verfasser die jüdische Ansicht von der rein übernatürlichen Entstehung der Schrift in ihrer strengsten Fassung theilt, wonach also die Theopneustie direct den Schriften selbst beigelegt wird, nicht blos wie 2 Petr. 1, 21 ihren Verfassern; und der Sache nach besagt auch die Uebersetzung tota scriptura nichts Unrichtiges. Auf das Schriftwerk des Verfassers, sofern es selbst Aufnahme in die γραφή gefunden, angewandt, nöthigt daher die ausgesprochene Maxime allerdings, den in den Verhandlungen der Dogmatiker so berühmt gewordenen Mantel sammt den Pergamenten 4, 13 (ähnliches gilt von Vs. 21. 1 Tim. 5, 23) als Stoffe zu betrachten, die nach 2 Tim. 3, 16 in heilskräftiges Leben zu verwandeln sind. Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass in demselben neutestamentlichen Briefe die beiden Stellen sich finden, auf deren eine die strenge, auf deren andere die laxe Fassung des Inspirationsbegriffes das Hauptgewicht gelegt hat. Und nicht minder paradox kommt es heraus, dass zwar mit πᾶσα γραφή so gut wie Röm. 15, 4 mit ὅσα προεγράφη der alttestamentliche Kanon gemeint ist, dessen Entstandensein aus Inspiration ja schon längst Glaubensartikel geworden war, wesshalb hier ex concesso argumentirt werden kann, dass aber dafür 1 Tim. 5, 18 eine neutestamentliche Stelle beiläufig gleichfalls schon als γραφή citirt wird, so dass aus unsern Briefen ein Cirkelbeweis für die Inspiration des Neuen Testamentes resultirt.

Kanonisirt wurde auf diese Weise einfach die alexandrinische Methode der Schriftbehandlung. Jede »Schrift« besteht aus γράμμα und πνεῦμα; jenes entspricht dem σῶμα, dieser dem νοῦς des Menschen. Das γράμμα ist das Irdische, Materielle. Endliche an der Schrift, das πνεῦμα dagegen directer Ausfluss des göttlichen Geistes, unmittelbar göttlicher Gedanke. Die Aufgabe des wahren Schriftgelehrten kann dann aber nur in der Ausfindigmachung dieses πνεῦμα hinter dem γράμμα bestehen. Dies ist eine andere Anschauung zwar, aber nicht ein Widerspruch zu 2 Kor. 3, 6, wonach das A. T. als Buchstabe nur das Bewusstsein der Sünde wecken und tödten kann;[2]) zumal wenn τὰ ἱερὰ γράμματα 3, 15 nicht einmal direct die Schrift (diese

1) Wiesinger, S. 659. Ebenso de Wette, Matthies, Rothe: Zur Dogmatik, S. 181.

2) gegen Pfleiderer, S. 480.

heisst eben γραφή 3, 16), sondern nur die wissenschaftliche Beschäftigung damit, gleichsam die sacrosancta theologia bedeuten sollte, wofür wenigstens Joh. 7, 15 zu sprechen scheint.

4. Das Charakteristische des Lehrbegriffes dieser Briefe liegt schon in der Lehre von Gott. Die Christen heissen οἱ πεπιστευκότες θεῷ (Tit. 3, 8), und was sie von Gott halten charakterisirt sie in ihrem confessionellen Stand eigentlich mehr als was sie von Christus halten.[1] Wie die gesammte hier vertretene Ideenwelt von der Einwirkung der Gnosis positiv oder gegensätzlich berührt und bedingt ist,[2] so wird auch theils aus Anregung von Seiten der gnostischen Theorien, theils aus dem Interesse des dagegen reagirenden christlichen Bewusstseins die Idee des Absoluten in einer Weise durchgeführt und festgestellt, dass sie weder im Reiche der Natur, noch des Geistes mehr einer Schranke begegnen kann.[3] Auf die Seite der Gnosis stellen sich unsere Briefe durch jene, über das paulinische Maass hinausgehenden, emphatischen Gottesprädicate, welche sich in den beiden grossen Doxologien finden, die auch sonst der paulinischen Lehrsprache fremd sind.[4] Einige derselben streifen, wenn sie auch anders gemeint sind, wenigstens an gnostische Vorstellungen an, wie βασιλεὺς τῶν αἰώνων 1 Tim. 1, 17 und φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον 1 Tim. 6, 16 (vgl. Theodot's Excerpte Nr. 10 φῶς ἀπρόσιτον vom Sohn, auch Nr. 12). Die polemische Pointe dieser Ausdrücke gilt demselben altjüdischen Anthropomorphismus, welchen auch die Gnostiker perhorrescirten.[5] Andererseits aber nimmt unser Briefsteller auch Stellung gegen die Gnosis; er widerspricht ihrer Aeonenlehre schon mit der Betonung der göttlichen Monarchie und Einzigkeit (1 Tim. 1, 17. 2, 5. 6, 15).[6] Damit hängt auf dem Gebiete der Schöpfungslehre die Entschiedenheit zusammen, womit er den gnostischen Widerwillen gegen die materielle Natur verwirft (1 Tim. 4, 3. 4). Der im Gefolge desselben Dualismus einhergehenden Trennung des Weltschöpfers vom höchsten Gott gilt die so entschiedene Betonung der Absolutheit Gottes und seiner auf das Ganze der natürlichen wie der geistigen Welt sich erstreckenden Allwirksamkeit.[7] Er ist der »lebendige Gott« (1 Tim. 3, 15. 4, 10), welcher Alles lebendig macht und erhält (1 Tim. 6, 13), während er

1) Schenkel: Christusbild, S. 358.
2) Baur: Neutest. Theol., S. 345. 350. Mayerhoff, S. 129f.
3) Baur, S. 348. Pfleiderer, S. 473.
4) Weiss, S. 465.
5) Baur: Pastoralbr., S. 28. Neutestl. Theol., S. 346.
6) Mayerhoff, S. 132. Immer, S. 392.
7) Weiss (S. 465f.) unterdrückt diese concreten Beziehungen und schwächt dadurch den Eindruck des Abstandes von der paulinischen Weise.

selbst allein vom Gesetze des Todes ausgenommen ist (1 Tim. 6, 16); er ist der Selige (1 Tim. 6, 15) und Wahrhaftige (Tit. 1, 2. 2 Tim. 2, 13), daher auch Quelle aller Seligkeit (1 Tim. 1, 11. Tit. 2, 13) und Wahrheit (Tit. 2, 10), von welchen beiden Prädicaten das zweite alttestamentliche (Jer. 10, 10), das erste griechische Signatur trägt.[1])

5. Eben darum ist Gott aber auch insonderheit die letzte Quelle alles Heils (Tit. 2, 11. 3, 4f.): ein Gesichtspunkt, in dessen Hervorhebung der Verfasser seinem strengen Monotheismus mit Liebhaberei Genugthuung schafft.[2]) Desshalb geht schon in den Briefüberschriften wie *χάρις καὶ εἰρήνη*, so auch speciell jenes *ἔλεος* von ihm aus (1 Tim. 1, 1. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4), welches das eigentliche Motiv für die Bekehrung des Paulus (1 Tim. 1, 13. 16) und für die Errettung aller Sünder ist (Tit. 3, 4).[3]) Im Gegensatze zur Irrlehre ist also hier der gerechte Gott zugleich auch der barmherzige und vergebende, der eigentliche Urheber des Heilswerks. Von ihm geht als erster Schritt zur Realisirung seines Heilsplanes schon die Berufung aus (2 Tim. 1, 9), welche das ewige Leben gewährleistet. Dem paulinischen *πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς* 1 Thess. 5, 24 entspricht daher auch ganz die Weise, wie 2 Tim. 2, 12. 13 Gottes Treue auf Seiten des Menschen die ihr genügende Bekenntnisstreue sucht und fordert, entspricht aber nicht minder auch die 2 Tim. 1, 9 auf Gottes Treue gründende certitudo fidei. Denn auch die Rettung des Menschen erscheint direct als sein Wille und Thun (1 Tim. 2, 4 *θέλει σωθῆναι*), ja sie wird, weil er von Ewigkeit her die Veranstaltung dazu getroffen hat, proleptisch als bereits vollzogen betrachtet (Tit. 3, 5 *ἔσωσεν ἡμᾶς*. 2 Tim. 1, 9).[4]) Wenn aber gleichzeitig das *σώζειν* auch vom *κύριος* (2 Tim. 4, 18), d. i. Christus (1 Tim. 1, 15), ausgesagt wird, so liegt dies an der Ausschliesslichkeit der Mittlerschaft Christi (2 Tim. 2, 5. 10). Wie daher Christus, so heisst auch Gott selbst, als Hauptsubject der Errettung, Heiland.

Schon Schleiermacher hat *θεὸς σωτήρ* als Bezeichnungsweise unserer Briefe auffällig befunden;[5]) Mayerhoff[6]) und Credner[7]) sind ihm gefolgt, und de Wette bemerkt zu 2 Tim. 1, 9 *θεοῦ τοῦ σώσαντος ἡμᾶς*, dass Paulus diese Function unmittelbar nur dem Messias zuschreibe (Röm. 5, 9. 10), welcher daher auch *σωτήρ* heisst (Phil. 3, 20; vgl. Eph. 5, 23).[8]) Man meint zwar helfen zu können

1) Vgl. Spiess: Logos spermaticos, S 372f.
2) Schenkel: Christusbild, S. 357.
3) Bruch: Bibel-Lexik. II, S. 544. 4) Weiss, S. 451.
5) S. 79 (255). 208 (308). 6) S. 16f. 34. 131. 7) Das N. T. II, S. 102.
8) Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und an die Hebräer, 3. Afl. herausgegeben von Möller, S. 42.

mit einem Hinweis auf 1 Kor. 1, 21.[1]) Aber auch an dieser einzigen Stelle, welche wirklich verglichen werden könnte — Spitta citirt noch 2 Thess. 2, 13 und Eph. 2, 8[2]) — rettet Gott ja nicht unmittelbar, sondern *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος*, die eben Jesus zum Inhalte hat, wie aus 1 Kor. 1, 23 hervorgeht. Abgesehen von den Pastoralbriefen, von dem poetischen Ausdrucke Luc. 1, 47 und der späten Stelle Jud. 25, wo Gott *σωτήρ* heisst, kommt diese Bezeichnung im N. T. immer nur Jesu dem Messias zu (Luc. 2, 11. Joh. 4, 42. Apg. 5, 31. 13, 23. Eph. 5, 23. Phil. 3, 20. 2 Petr. 1, 1. 11. 2, 20. 3, 2. 18. 1 Joh. 4, 14), welcher ja seinen Beruf dahin bestimmte, *σῶσαι τὸ ἀπολωλός* (Luc. 19, 10). Denselben Sprachgebrauch der älteren Tradition befolgt auch noch der zweite Timotheusbrief (1, 10; vgl. 2, 10. 4, 18). Da er aber die Thätigkeit eines *σωτήρ*, das *σώζειν*, nicht nur diesem Messias (4, 18), sondern auch der entfernteren Ursache, Gott selbst, zuschreibt (1, 9), so konnte schon der Titusbrief mit gleichem Rechte wie Jesu (1, 4. 2, 13. 3, 6) auch Gott (1, 3. 2, 10. 3, 4) den Namen *σωτήρ* beilegen, sofern das *σώζειν* als Thätigkeit Gottes (3, 5) doch durch Jesus den Menschen vermittelt wird (3, 6). Dass hier kein Zufall im Spiele ist, geht wohl aus der Beobachtung hervor, dass der Titusbrief den Namen *σωτήρ* beiden Subjecten gleich oft und stets in unmittelbarer Nähe ertheilt. Eine so gleichmässige Vertheilung des Namens lässt um so deutlicher das gleiche Recht beider auf diese Benennung erkennen. Der erste Timotheusbrief endlich schreibt zwar das *σώζειν* in Betrachtnahme der geschichtlichen Thatsache Jesu zu (1, 15); weil er aber in ihr nur einen durch den Mittler (2, 4) realisirten Willensentschluss Gottes erkennt (2, 5), nennt er den Letzteren ausschliesslich *σωτήρ* (1 Tim. 1, 1. 2, 3. 4, 10), sodass erst in diesem letzten Briefe die Uebertragung des Titels vom Sohne auf den Vater vollzogen ist.[3]) Der Grund dieser gänzlichen Identificirung Gottes als des Heilsurhebers mit dem eigentlichen Heilande liegt im Gegensatze nicht sowohl zu irgend welcher essäischen Christuslehre,[4]) als vielmehr zum Gnosticismus, welcher zwischen dem Schöpfergott und dem Erlöser einen Gegensatz annahm.[5])

6. »Das Christusbild der Pastoralbriefe ist wohl aus paulinischen Formeln zusammengesetzt, aber es fehlt der paulinische Sinn und Geist,

---

1) Huther, Möller, Spitta, Weiss, S. 451.

2) Jahrbücher für deutsche Theol., 1877, S. 324.

3) Sonach kann man nicht wohl sagen, unser Verfasser nenne Gott im Interesse seines strengen Monotheismus grundsätzlich »Heiland«, nur 2 Tim. 1, 10 heisse »ausnahmsweise« Christus so (gegen Schenkel, S. 357. 359).

4) gegen Mangold, S. 125f.

5) Pfleiderer: Protest. Bibel, S. 839.

die mystische Innerlichkeit, die religiöse Tiefe und die sittliche Kraft, die im paulinischen Christus leben«.[1] Immerhin wird die paulinische Sphäre im Allgemeinen schon dadurch gewahrt, dass Christus 1 Tim. 2, 5 nachdrücklichst ἄνθρωπος genannt wird, und zwar im Gegensatze zu dem εἷς θεός (vgl. Röm. 5, 15. 1 Kor. 15, 21).[2] Wie der paulinische Christus κατὰ σάρκα (Röm. 1, 3), so geht er auch hier ἐκ σπέρματος Δαυῖδ hervor (2 Tim. 2, 8), geschichtlich nämlich, da die paulinische Präexistenz (1 Kor. 8, 6. 10, 4. 2 Kor. 8, 9. Phil. 2, 7. 8. Hebr. 2, 16. 17) nicht blos gewahrt (1 Tim. 1, 15. 2 Tim. 1, 10),[3] sondern in dem Bekenntniss ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί (1 Tim. 3, 16) sogar der johanneischen Anschauungs- und Ausdrucksweise näher geführt wird. Auch bei dieser Betonung der Menschheit und des Fleisches handelt es sich um einen Gegensatz nicht sowohl zu Consequenzen essäischer Prämissen,[4] als vielmehr zu dem, wenngleich erst leise auftretenden, gnostischen Doketismus (vgl. S. 132), und darin, sowie in der Betonung des πνεῦμα als des Kerns seines Wesens (s. z. 1 Tim. 3, 16), liegt die Parallele zur johanneischen Christologie.[5] Während aber die letztere eine Ausgleichung des Göttlichen und des Menschlichen im Logosbegriff anstrebt, würden sich bei unserem Verfasser beide Seiten dann noch ganz unvermittelt gegenüber stehen, wenn Tit. 2, 13 wirklich, was aber exegetisch niemals festzustellen, unter dem »grossen Gott« Christus zu verstehen wäre. Ebenso hängt es von der Entscheidung der Frage, ob ὁ κύριος Gott oder Christus bedeute (s. z. 2 Tim. 1, 2, ab, ob die Doxologie 2 Tim. 4, 18 sich wirklich auf Christus beziehe, was zwar schwerlich Röm. 9, 5, wohl aber Apoc. 1, 6. Hbr. 13, 21. 1 Petr. 4, 11. 2 Petr. 3, 18 der Fall ist. Jedenfalls ist es sein Name, den die Gemeinde bekennt und anruft (2 Tim. 2, 19. 22), und wird Christus neben Gott (4, 1), einmal wahrscheinlich sogar allein (2 Tim. 2, 14), zum Zeugen angerufen.[6] Die Coordination ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων 1 Tim. 5, 21 endlich lässt eine Anschauung von der göttlichen Trias erkennen, welche ihre nächsten Parallelen in der charakteristisch von den Seitenreferenten abweichenden Stelle Luc. 9, 26 ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων und bei Justinus Apol. I, 6 hat:

---

1) Schenkel, S. 361f.

2) Baur: Neutest. Theol. S. 349. Weiss, S. 464.

3) Weiss, S. 464.

4) gegen Mangold, S. 125. 128.

5) Weniger evident ist es, wenn man auch die Bedeutung der καιροί 1 Tim. 2, 6. 4, 1. 6. 15. Tit. 1, 3 aus der Logoslehre erklären wollte. So Credner: Gesch. des neutestl. Kanon, herausgegeben von Volkmar, S. 66.

6) Weiss, S. 464.

ἐκεῖνον καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιομένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμα τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. Der Geist schliesst sich mit den Engeln an den Sohn, dieser als ihnen übergeordnet direct dem Vater an, zu welchem er in einem vorzeitlichen Verhältnisse steht. So deutet denn auch jenes ἐφανερώθη ἐν σαρκί einerseits auf ein übermenschliches Wesen hin, welches früher nicht ἐν σαρκί existirt hatte,[1] während andererseits der Nachdruck gerade auf das Menschliche des nachfolgenden Zustandes fällt. Wie aber der Ausdruck ἐφανερώθη selbst, so kann auch die χάρις φανερωθεῖσα διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος 2 Tim. 1, 10 ihre Entstehung in den Zeiten der gnostischen Kämpfe nicht verleugnen.[2] Mit dem Ausdruck ἐφανερώθη berührt sich nämlich der andere ἐπεφάνη, welcher vom geschichtlichen Erscheinen des Christenthums, näher Tit. 2, 11 von der zuvor in Gott verborgenen Gnade, Tit. 3, 11 von seiner Güte und Menschenfreundlichkeit gebraucht wird, während das correspondirende ἐπιφάνεια wenigstens einmal, 2 Tim. 1, 10, vom geschichtlichen Auftreten Jesu als dem Träger der ewigen erlösenden Gottesgnade steht. Diese letztere Beziehung sowohl von φανεροῦσθαι und φανέρωσις als von ἐπιφαίνεσθαι und ἐπιφάνεια beruht nun aber auf der, auch bereits in den Epheser- und Kolosserbriefen ersichtlichen,[3] gnostischen Anschauung, wonach die Epoche des Christenthums mit einem plötzlich erschienenem Lichte vom Himmel verglichen wird.[4] Daher schon die an Joh. 1, 4 erinnernde Verbindung von ζωή und φῶς, wenn 2 Tim. 1, 10 das Werk Christi dahin angegeben wird, dass er das in ihm selbst verborgene Leben an's Licht treten liess (καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν).[5] Dieses Unvermittelte und Wunderbare der Erscheinung bildet den Vergleichungspunkt, wenn nicht blos die eigentliche παρουσία (1 Tim. 6, 14. Tit. 2, 13. 2 Tim. 4, 1 und wohl auch 8), sondern auch in der eben genannten Stelle 2 Tim. 1, 10 schon das geschichtliche Auftreten Jesu ἐπιφάνεια heisst,[6] sofern ἐπιφάνεια in beiden Fällen

---

1) Baur: Pastoralbr., S. 30f. Neutest. Theol., S. 349. 351. Mayerhoff, S. 133. Weiss, S. 465.

2) Baur: Pastoralbr., S. 29.

3) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 302.

4) Baur: Neutest. Theol., S. 348.

5) Pfleiderer: Paulinismus, S. 475.

6) Wenn Schenkel es auffallend findet, dass ἐπιφάνεια 2 Tim. 1, 10. 4, 8 auch vom ersten Kommen Christi gebraucht wird (S. 361), so hebt sich dieses Befremden im Hinblick auf seine frühere Bemerkung, dass ἐπιφάνεια die Offenbarung Christi auf Erden ganz im Allgemeinen bedeute (S. 164).

ganz in der Art gebraucht wird, wie das Wort 2 Makk. 12, 22. 15, 27 und bei Josephus (Ant. IX, 4, 4) von sichtbarlichen Selbstbezeugungen der Gottheit mitten im irdischen Geschehen steht.[1] Unter einem ähnlichen Gesichtspunkt betrachteten aber auch mit Vorliebe die Gnostiker das Christenthum, wenn sie in Christus geradezu den deus ex machina, die plötzlich von oben sich offenbarende Erscheinung des bisher unbekannten Göttlichen erblickten.[2] Auch sie nannten das Subject dieser *ἐπιφάνεια*, allerdings in ganz besonders ausgeprägtem Sinne, *σωτήρ*,[3] welchen sie *μετὰ τῶν ἡλικιωτῶν αὐτοῦ τῶν ἀγγέλων* (vgl. 1 Tim. 5, 21 *Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων*) zur Achamoth herabsteigen liessen (Iren. I, 4, 5; vgl. 2, 6. 7, 1).[4]

7. Trotz der von den Gnostikern beeinträchtigten Geschichtlichkeit des leidenden Christus wird in unseren Briefen auf den Kreuzestod, den Mittelpunkt der paulinischen Predigt, nicht näher eingegangen,[5] sondern der Heilswerth dieses Todes nur ganz allgemein in negativer und positiver Richtung dahin bestimmt, dass Christus uns mittels des Lösegeldes seines Blutes von der Macht der *ἀνομία* (bei Paulus vielmehr vom *νόμος*) loskauft und durch die reinigende Kraft dieses Todes sich selbst einen *λαὸς περιούσιος* erwirbt (Tit. 2, 14). In dieser Betonung der Gemeinde als des Correlates aller an den Opfertod geknüpften Wirkungen schliesst sich der Verfasser im Allgemeinen an den Paulinismus, speciell an die nachpaulinischen Briefe an.[6] Dass ferner bei *λυτρώσηται*, trotzdem dass das Wort so unpaulinisch ist wie *ἀντίλυτρον* 1 Tim. 2, 6 und die sonst sich findenden *λύτρον* und *λύτρωσις*, doch in paulinischer Weise an ein Aequivalent zu denken ist, erhellt aus der Parallele 1 Tim. 2, 6 *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, und in gleicher Uebereinstimmung mit Gal. 1, 4. 2, 20 steht Tit. 2, 14 *ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν*.[7] Dagegen findet blos formelle Anlehnung an Gal. 3, 19. 20, wo Moses als *μεσίτης* des A. T. auftritt, statt, wenn 1 Tim. 2, 5 auch die Mittlerschaft auf den Erlösungstod bezogen wird; inhaltlich dagegen tritt hier an die Stelle der paulinischen, welcher die Darstellung Jesu als des *μεσίτης* fremd ist, die Anschauungsweise des Hebräerbriefes (8, 6. 9, 15. 12, 24) nach dem 9, 22 ausgesprochenen Grundsatze.[8] Die bedeutendste Abweichung vom paulinischen Typus liegt aber darin vor, dass jener *λύτρωσις* keine unmittelbar religiöse Beziehung auf das Gesetz und

1) Spitta, S. 607. 2) Baur: S. 349.
3) Baur, S. 348. 4) Baur: Pastoralbr., S. 33f.
5) Schleiermacher, S. 178f. 296. Schenkel: Christusb. S. 359.
6) Ritschl: Rechtf. II, S. 213f.
7) Gegen Schenkel, S. 359.
8) Schleiermacher, S. 177 (295). Hilgenfeld: Einl., S. 759.

seinen Fluch, sondern lediglich eine solche auf das sittliche Leben der Erlösten gegeben wird.[1]) Der Tod Christi wird somit nicht sowohl auf die Vergangenheit der Schuld, als vielmehr auf das folgende neue Leben bezogen;[2]) die *σωτηρία* hat ihr Correlat nicht im Schuldbewusstsein, sondern in dem sündigen Charakter des vorangegangenen Lebens.[3]) Somit ist die Aussage, dass er den *λαὸς περιούσιος* »sich selbst reinigte«, einfach von der sittlichen Erneuerung zu verstehen, wodurch Fähigkeit und guter Wille zum Fleiss in den, jenes Eigenthumsvolk charakterisirenden, guten Werken hergestellt werden.[4]) Treffend bemerkt Schenkel, der Verfasser verweise wohl auf ein »Mysterium der Frömmigkeit«, aber es sei ein Mysterium ohne Mystik.[5]) Vielmehr erfolgt zu dem Christusprädicate *καταργήσας μὲν τὸν θάνατον, φωτίσας δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν* 2 Tim. 1, 10 der charakteristische und durchaus unpaulinische Zusatz *διὰ τοῦ εὐαγγελίου*, also durch seine Lehre.[6]) Während sonach Tod und Auferstehung (vgl. 2 Tim. 2, 18), zwei Thatsachen, welche für Paulus von centraler Bedeutung für das christliche Glaubensbewusstsein waren, fast nur beiläufige Berücksichtigung finden,[7]) wird ähnlich wie im Hirten der Hermas und in anderen zeitgenössischen Kundgebungen vornehmlich die Lehrautorität Christi hervorgehoben, welcher nach 1 Tim. 6, 3 unmittelbarer Urheber jener »gesunden Worte« ist, die das Wesen des Christenthums constituiren.

8. In dem Versöhnungstod des Sohnes Gottes hat sich nun aber der Gnadenrathschluss des Vaters vollzogen. Ist dies im Allgemeinen paulinisch, so wird doch eine augenfällige Modification in der Auffassung des göttlichen Heilsrathschlusses bedingt theils durch den abschleifenden und veräusserlichenden Einfluss der Interessen der Katholicität, theils durch den Gegensatz gegen die gnostische Behauptung eines von Natur selig werdenden und dem Untergange der Psychiker und Hyliker entnommenen Geschlechtes von Geistesmenschen.[8]) Dem Einen Gott, der so stark hervorgehoben wird, entspricht consequenter Weise ein gleiches Verhältniss, in welchem die gesammte Menschheit zu ihm steht. Es wird daher eine Universalität der Gnade gelehrt, die nicht blos im Widerspruch steht mit der gnostischen, vorzugsweise

1) Selbst Weiss findet S. 453 dies eher »petrinisch« und vermuthet die Combination, wonach der Tod Christi objectiver Grund zunächst der Rechtfertigung ist, nur noch im Hintergrunde.

2) Baur, S. 346.

3) Weiss kann daher S. 454 nur Eph. 2, 5—8 als paulinische Parallele citiren.

4) Pfleiderer, S. 475. 5) S. 362.

6) Baur, S. 340. Schenkel, S. 359.

7) Schenkel, S. 360. 8) Baur: Pastoralbr., S. 18f.

valentinianischen, Unterscheidung von Pneumatikern und Hylikern, sondern auch einseitig die Consequenzen von Röm. 3, 29 (aber ohne Berücksichtigung der hier obwaltenden polemischen Pointe gegen jüdischen Particularismus) zieht im Gegensatze zu Röm. 9, 16f.[1] Antithese zu der aristokratischen Anschauung von einem doppelten Menschengeschlechte tritt am erkennbarsten zu Tage, wenn die Forderung zu beten *ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων* 1 Tim. 2, 1 motivirt wird durch einen Hinweis auf den Gott, welcher nicht blos *πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι*, sondern auch *εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν* (1 Tim. 2, 4).[2] Hiernach besteht zwar das *σωθῆναι* speciell in der *γνῶσις*, oder, wie der Verfasser lieber sagt (vgl. S. 132f.), *ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας* (2 Tim. 2, 25), aber gleichzeitig wird die Ansicht, als sei diese *ἐπίγνωσις* das Privilegium der pneumatischen Elite, verworfen, während als ihr Minimum von Wahrheit die Thatsache erscheint, dass in einem grossen Haushalte Gefässe von sehr verschiedenem Stoffe und zu sehr verschiedenem Gebrauche bestehen (2 Tim. 2, 20).[3] In dieselbe Reihe gehören auch Stellen wie 1 Tim. 2, 6 (*ὑπὲρ πάντων*). 6, 13 (*ζωογονοῦντος τὰ πάντα*) und besonders 4, 10 *σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν*, also nicht etwa *γνοστικῶν*.[4] Ihren kürzesten Ausdruck aber haben die Vorstellungen von der universalen Heilsökonomie Gottes in den beiden dogmatischen Partien des Titusbriefes (2, 11—14. 3, 4—7) gefunden. Nicht blos *ἡ χάρις ἐπεφάνη πᾶσιν ἀνθρώποις*, sondern sie erwies sich in dieser enthüllten Gestalt auch speciell als *χρηστότης καὶ φιλανθρωπία* (Tit. 3, 4). Wie der letztere Ausdruck mit Bezug auf die zu motivirende Pflicht der Sanftmuth *πρὸς πάντας ἀνθρώπους* (3, 2) gewählt ist, so ist auch die erschienene Gnade als *σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις* charakterisirt (2, 11). Diesen so bezeichnenden Charakterzug der Pastoralbriefe verwischend, ignorirt Weiss die deutlich ersichtliche Antithese zur gnostischen Auswahl und beruft sich auf die soeben anders und concreter gefasste Stelle 1 Tim. 4, 10, wonach Gott nur für die Gläubigen wirklich sei, was er für alle, seiner Liebe nach, gern sein möchte.[5]

9. Wie dem Briefsteller die Allgemeinheit des Heilsplanes mit der Getheiltheit des Erfolges ausgleichbar erscheinen mag, darüber wäre zunächst sein Begriff von der Prädestination zu Rathe zu ziehen. Das *οὓς προέγνω καὶ προώρισεν* Röm. 8, 29 liegt sowohl der Inschrift der als fester *θεμέλιος* dargestellten Gemeinde der Erwählten *ἔγνω*

1) Schenkel: Bibel-Lexicon, IV, S. 401.
2) Mayerhoff, S. 130.
3) Baur: Pastoralbr., S. 20f. Neutest. Theol., S. 347f. Hilgenfeld: Einleitung, S. 254.
4) Mayerhoff, S. 131. 5) S. 458.

κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ 2 Tim. 2, 19, als dem Begriffe der ἰδία πρόθεσις zu Grunde, welche 2 Tim. 1, 9 als letzter Grund alles Heils neben der χάρις genannt wird, wie denn auch Tit. 3, 5 statt beider Worte einfach αὐτοῦ ἔλεος steht. Wird damit das im Römerbriefe so souverän auftretende decretum absolutum mit ethischem Gehalte erfüllt und als Liebesvorsatz seiner absoluten Unerklärlichkeit entkleidet, so tritt auch 2 Tim. 2, 19 die zweite Inschrift ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου eine bezeichnende Ergänzung des Prädestinationsbegriffs auf, sofern dieselbe »darauf hinweist, dass nur in dem steten Sichscheiden von aller Ungerechtigkeit (der σκεύη εἰς ἀτιμίαν; vgl. Vs. 21) die subjective Bürgschaft für die Zugehörigkeit zu diesem θεμέλιος liegt, die objectiv in der göttlichen Erwählung beruht«.[1] Das Herbe des Prädestinationsgedankens wird sofort durch die 2, 21 nachfolgende Ermunterung, sich selbst zu einem σκεῦος εἰς τιμήν zu bereiten, gemildert, so dass eigenes Streben und eigene Verantwortlichkeit unmittelbar neben die Hervorhebung der göttlichen Gnadenwirkung und Vorherbestimmung hintreten.[2] Zum Vorschein kommt der prädestinatianische Hintergrund des Heilswerks ferner noch, wenn 2 Tim. 1, 9 die χάρις uns gegeben ist πρὸ χρόνων αἰωνίων, d. h. da die χρόνοι αἰώνιοι mit der Weltschöpfung beginnen, vor Weltanfang, und wenn 2 Tim. 2, 10 ἐκλεκτοί im idealen, proleptischen Sinne (vgl. Apg. 13, 48) auftreten (anders Tit. 1, 1). Denn wenn Paulus διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσιν seinem Berufe auch unter Leiden treu bleiben will, so liegt die Vorstellung einer in Gottes vorweltlichem Rath zum Seligwerden vermittels des Glaubens an Christus vorherbestimmten Zahl von Menschen zu Grunde, welche in dem Momente, da Paulus schreibt, noch nicht ausgefüllt ist. Der Heilsrathschluss geht somit auf Alle, in effectu aber nur auf die ἐκλεκτοί, daher auch im Bewusstsein des Verfassers eine Kirche der Erwählten in und über der ecclesia visibilis steht.

10. Baur hält es für unpaulinisch,[3] Weiss für paulinisch,[4] wenn der Röm. 6, 3. 4. Gal. 3, 27. Kol. 2, 12 noch zwischen symbolischer Bedeutung und sacramentaler Wirkungskraft schwebende Heilswerth der Taufe Tit. 3, 5 positiv dahin bestimmt wird, dass Gott ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος, wobei πνεύματος nur von ἀνακαινώσεως, dieses aber mit παλιγγενεσίας gleichmässig von λουτροῦ abhängig ist, welches beide Wechselbegriffe beherrscht, ähnlich wie bei Justin (Dial. 14) vom βάπτισμα als einem λουτρὸν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ die Rede ist. Schon

1) Weiss, S. 459. 2) Weiss, S. 458f.
3) Neutest. Theologie, S. 340. 4) S. 454.

das *διά* weist darauf hin, dass die Taufe hier als ein Bad erscheint, mittels dessen Gott die sittliche Erneuerung und Wiedergeburt des Menschen reell bewirkt;[1] nur liegt darin keine dogmatische Correctur von Eph. 5, 26, als ob hier noch nicht dem »Wasserbad«, sondern erst dem Worte bei der Taufe heiligende Kraft zugeschrieben werde,[2] da das Wort vielmehr nur in Verbindung mit dem Wasserbad gemeint sein kann, folglich an beiden Stellen eine wesentlich gleiche Anschauung von der heilbeschaffenden Kraft der Taufe vorliegt.[3] Doch ist unsere Stelle, welche dem Ausdrucke nach als die formulirteste und abgerundetste erscheint, von derjenigen des Epheserbriefes abhängig,[4] während 1 Petr. 1, 2. 3, 21. Apg. 2, 38 Sachparallelen bieten.[5] Die *ἀναχαίνωσις* wird nicht mehr, wie Röm. 7, 6. 8, 2. 12, 2. Eph. 4, 22—24. Kol. 3, 10 als ein Prozess dargestellt, sondern fällt mit dem *λουτρὸν παλιγγενεσίας* zusammen, während doch Apg. 19, 5. 6 der Geistesempfang der Taufe nachfolgen, Apg. 10, 44 ihr vorangehen konnte. Eine solche Zuspitzung konnte der weitere Verlauf paulinischer Gedankenreihen übrigens nur gewinnen, wo die Erneuerung des Sinnes und Lebens erfahrungsgemäss in der Regel mit der Taufzeit zusammenfiel, während die Titusstelle, auf die Kindertaufe übertragen, einen Sinn ergeben würde, demzufolge ein »in der Region des Unbewussten« gelegtes Fundament angenommen werden müsste, darauf alles weitere Wachsthum des geistigen Lebens beruht.[6] Die hier sonach fast schon ausgebildete Sacramentsidee ist übrigens auch schon da gestreift, wo 2 Tim. 1, 6 mit dem Amte auch das *χάρισμα* übertragen wird (XII, 7).

11. Während *δίκαιος* 2 Tim. 4, 8 von Gott und Tit. 1, 8 als Eigenschaft des Bischofs vorkommt, steht es im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre höchstens 1 Tim. 1, 9, und vollends von *δικαιοῦσθαι* ist nur 1 Tim. 3, 16 (hier mit unpaulinischer Beziehung auf Christus selbst als Object) und in einer Stelle die Rede, welche bezüglich des Verhältnisses, darin die Rechtfertigung zur Wiedergeburt und Geistesmittheilung tritt, so verschiedenartige Auffassungen zulässt, dass man mindestens Mangel an bestimmter Erfassung des tieferen Zusammenhangs der paulinischen Lehre constatiren darf.[7] Fasst nämlich *δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι* Tit. 3, 7 die 3, 5. 6 genannte

1) Huther, S. 373.
2) So Schenkel: Bibellexikon, V, S. 467. Vgl. auch Neander, S. 598.
3) Vgl. Zeitschr. für wiss. Theol. 1879, S. 407 f.
4) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 155. 210.
5) Weiss, S. 454.
6) Wiesinger, S. 347.
7) Baur: Neutest. Theol., S. 339.

Wirkung des reichlich über die Christenheit ausgegossenen Geistes zusammen,[1] so ist die Rechtfertigung aus ihrer dominirenden Stellung herausgetreten und zu einem actus transitivus geworden, der alles in sich schliesst, was der Geist Gottes thut, um die Christen zu Kindern Gottes zu machen. Ist aber die Rechtfertigung und hoffnungsmässige Erbschaft erst als die beabsichtigte Folge der Geistesmittheilung gedacht,[2] so liegt die Incongruenz zu Tage mit Gal. 4, 6, wo die Geistesmittheilung, und mit Röm. 8, 17, wo die Einsetzung in den Erbschaftsstand direct an der Kindschaft hangen. Das Satzgefüge Tit. 3, 5—7 lässt sich freilich auch anders, und vielleicht am richtigsten so erklären, dass die Hinweisung auf die Rechtfertigung in dem Absichtssatze nur eintritt, weil erstens das proleptische ἔσωσεν ἡμᾶς in der Situation der κληρονόμοι κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου, d. h. in der Eigenschaft der Christen als Erben, seine Erklärung findet, zweitens aber dieser Kindschafts- und Erbschaftsstand seine Voraussetzung in der Rechtfertigung hat. Dann würde die Stellung der Rechtfertigung nach der Wiedergeburt so wenig wie 1 Kor. 6, 11 als logisches Consequens,[3] die Erneuerung durch den Geist dagegen als zureichender Grund nicht der Rechtfertigung, sondern der Erbschaft des ewigen Lebens, die Rechtfertigung durch die Gnade Christi endlich als Bedingung zur Erreichung dieses Zieles, somit als Voraussetzung der Geistesausgiessung, gedacht sein.[4] Das würde im Allgemeinen mit Gal. 4, 6. 7. Röm. 3, 24. 8, 14—17. 24 stimmen. Ebenso würde die Auffassung Christi als des Urhebers der Rechtfertigung und Mittelursache der Ausgiessung des, den Gläubigen immanenten (2 Tim. 1, 14), Geistes Stellen wie 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15 (καινὴ κτίσις ἐν Χριστῷ) entsprechen, und die Entgegensetzung der Gerechtigkeit aus Werken und der Rechtfertigung aus Gnaden den paulinischen Character des Ganzen vollenden;[5] speciell böte Röm. 3, 24 eine sprechende Parallele.[6]

Immerhin aber verbleibt nicht nur unserer Stelle die Eigenthümlichkeit, dass — höchst wahrscheinlich wenigstens — Christus selbst es ist, welcher hier rechtfertigt, sondern der Briefsteller spricht auch in der Regel von δικαιοσύνη nicht in dem specifisch paulinischen Sinne

---

1) Wiesinger, Huther, S. 376.

2) Pfleiderer: Paulinismus, S. 476.

3) Weiss, S. 454; vgl. übrigens auch S. 452: »Es ist dies die einzige Stelle, in welcher der paulinische Begriff der Kindschaft, zu welcher der der Erbschaft das Correlat bildet, in unseren Briefen anklingt. Nirgends heisst Gott unser Vater«.

4) Ritschl: Altkath. Kirche, 2. Afl., S. 83. Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 334f.

5) Hilgenfeld: Einl., S. 759. Weiss, S. 452f.

6) Hofmann, S. 40.

eines eigenthümlichen Verhältnisses zu Gott, sondern in einer Weise, wozu man nicht einmal 2 Kor. 9, 10, wo vielmehr in Verbindung mit Vs. 9 der Begriff in den der *ἐλεημοσύνη* überschwebt, sondern höchstens Röm. 6, 18—20 (wo indessen die Andeutung zu beachten Vs. 19 *ἀνθρώπινον λέγω*) vergleichen könnte. Selbst Tit. 3, 5, wo die paulinische Tendenz am deutlichsten zu Tage tritt, wird dafür der paulinische Sprachgebrauch verfehlt. Dagegen ist von *δικαιοσύνη* 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22 als von einer zu erstrebenden Tugend,[1] 2 Tim. 3, 16 als vom Bereich und Zweck der göttlichen *παιδεία* die Rede. Das passt zu der Redeweise theils der Synoptiker, theils der katholischen Briefe. »Nicht blos Jacobus, sondern auch Petrus und endlich Christus selbst bezeichnen mit dem Worte den Zustand des sittlichen Rechtverhaltens im Ganzen und Einzelnen, welcher seinen Grund in dem Glaubensverhältnisse zu Christus, aber seine Mittel in den gesetzlichen Werken hat und in Hinsicht dieser als Aufgabe des Gläubigen aufgefasst wird«.[2] Eine Rechtfertigung im paulinischen Sinne hat überhaupt da keinen Raum, wo die Entscheidung für das Heil so wie 1 Tim. 4, 6. 16. 6, 14. Tit. 1, 9 in die sorgfältige Befolgung des überlieferten Lehrgesetzes verlegt ist.[3] Durch dieses Medium betrachtet, d. h. im unmittelbaren Gefolge von *τὴν πίστιν τετήρηκα*, erscheint auch der *στέφανος δικαιοσύνης* 2 Tim. 4, 8 in einem eigenthümlichen Lichte. Dass hier irgendwie die Gerechtigkeit als ein künftiger Besitz gedacht ist, hat bei Paulus seine Parallelen keinesfalls in so allgemeinen, lediglich die populäre Vorstellungsweise befolgenden, Stellen wie Röm. 2, 6 f., oder in so zweifelhaften, wie 2 Thess. 1, 5,[4] eher in Gal. 5, 5 *ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα*. Auch bringt die Vergleichung mit einem Siegeskranz, welchen der gerechte Kampfrichter dem Apostel reicht, nicht gerade die Nöthigung mit sich, an einen »Siegeskranz als Lohn für meine Gerechtigkeit« zu denken,[5] also Widerspruch mit 1, 9 *οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν* zu behaupten, da das Bild vom Kampfrichter vielmehr nur auf ein anerkennendes Urtheil führt.[6] Den Inhalt dieses Urtheils bildet allerdings die Gerechtigkeit des Apostels, sodass die Gerechterklärung hier als eine, erst am Abschluss der Dinge erfolgende, definitive vorgestellt ist.[7] Auch Ritschl lässt

---

1) Weiss findet S. 455 dies »natürlich«.

2) Ritschl: Altkath. Kirche, 2. Aufl., S. 76.

3) Schenkel: Christusbild der Apostel, S. 360 f.

4) Gegen Huther, S. 325. Wiesinger, S. 254 f. 671.

5) So de Wette, Wiesinger, Ellicott, Pfleiderer, Weiss, S. 456.

6) Schleiermacher: Der christl. Glaube, 2. Aufl., I, S. 511. Vgl. Runze: Sch.'s Glaubenslehre in ihrer Abhängigkeit von seiner Philosophie, S. 27.

7) Hofmann, S. 292.

den Verfasser nicht von der allgemeinen Norm der Vergeltung des menschlichen Handelns überhaupt sprechen, wohl aber von der »Vollendung seines Heils, welche ihm durch die Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns verbürgt wird, sofern sie ihn, den Würdigen, in sein Recht einsetzt«.[1])

12. Wie an den beiden maassgebenden Stellen des Titusbriefes die dogmatische Ausführung nur zur Motivirung ethischer Anforderungen dient, so wird sofort auch der sittliche Charakter der Heilsanstalt, der durch den Hauptbegriff *παιδεύουσα* Tit. 2, 12 hervorgehobene pädagogische Zweck der Gnade Gottes aufgeboten, um die den einzelnen Altersclassen und Ständen 2, 1—10 gegebenen Ermahnungen zu motiviren; und nicht minder wird 3, 4—7 die allen Menschen zu Theil werdende *χρηστότης* (vgl. Röm. 2, 14. 11, 22) und *φιλανθρωπία* Gottes betont, um die Forderung, sich auch den Heiden gegenüber in Wort und That human zu benehmen (3, 2), zu begründen. Um die Sünder zu retten, nicht um speculative Räthsel aufzugeben oder selbst zu lösen, ist Christus in die Welt gekommen (1 Tim. 1, 6), und ein Vorbild rettender Liebe hat er gegeben (1 Tim. 1, 15. 16).

Mit diesem bewussten Zurücktreten des einseitig religiösen Interesses hinter einer sittlichen Auffassung der Lebensaufgabe[2]) hängt es dann auch zusammen, wenn das ganze Wesen des Christenthums schlechtweg als *θεοσέβεια* (1 Tim. 2, 10), oder gewöhnlicher *εὐσέβεια*, das christliche Leben als ein *εὐσεβεῖν* oder *εὐσεβῶς ζῆν* (2 Tim. 3, 12) erscheinen. Diese Begriffe sind insofern vollkommen bezeichnend für die Tendenz unserer Briefe, als sie zur einheitlichen Zusammenfassung gerade jener beiden Richtungen dienen, in welchen sich das gesammte Denken und Streben des Verfassers bewegt: des kirchlichen und des praktischen Charakters der von ihm empfohlenen Religiosität.[3])

Auf der einen Seite tritt daher die *εὐσέβεια* (s. z. 1 Tim. 3, 16. 4, 8) als Norm für die richtige Wahrheit und Lehre auf. Es ist die Rede von einer *κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία* (1 Tim. 6, 3), d. h. einer mit dem Gemeindebewusstsein in Einklang stehenden Lehre,[4]) und von einer *ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν* (Tit. 1, 1). War an letzterer Stelle das Moment der Erkenntniss eben noch als selbständig neben dem Glauben (vorher ging *κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ*) hervorgehoben, so wird es doch alsbald durch *τῆς κατ' εὐσέβειαν* innerhalb der Schranken des kirchlichen Gemeinbewusstseins fixirt und im Gegensatze zu der Zank und Streit erzeugenden Irrlehre (1 Tim. 6, 5) als ein mit der Kirchlichkeit verträgliches und vereinbares Wissen

1) Rechtfertigung, II, S. 113.
2) Vgl. auch Wiesinger, S. 254f.
3) Pfleiderer, S. 477.
4) Pfleiderer, S. 468.

charakterisirt. In derselben Weise heisst auch der geheimnissvolle Hauptinhalt des kirchlichen Glaubens *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* (1 Tim. 3, 16). So gefasst bedeutet *εὐσέβεια* bei späteren Schriftstellern, die sich zunächst an die Pastoralbriefe und ihren Sprachgebrauch anlehnen, geradezu das Christenthum als Confession (so Const. ap. III, 5 *κατηχεῖσθαι τὰ τῆς εὐσεβείας δόγματα*); s. auch z. 1 Tim. 3, 7.

Nach der anderen Seite ist *εὐσέβεια* die praktische Bewährung des Christenthums in Werkthätigkeit und unbescholtenem Leben (s. z. 1 Tim. 2, 2. 4, 7). Darum eben, weil das Christenthum im Gegensatze zu der bekämpften Gnosis den Menschen nicht in Theorien und Phantasien einwiegt, sondern in praktischer Frömmigkeit und Sittlichkeit unterweist, heisst es vorzugsweise »die gesunde Lehre«, *λόγος ὑγιής* (Tit. 2, 8), *ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία* (1 Tim. 1, 10. 2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1), *ὑγιαίνοντες λόγοι* (1 Tim. 6, 3. 2 Tim. 1. 13).[1] Dem entspricht das *ὑγιαίνειν τῇ πίστει* Tit. 1, 13. 2, 2 und auf der Kehrseite das *νοσεῖν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας* 1 Tim. 6, 4. »Das Bild ist neu, aber nicht so sehr entfernt von den bekannten paulinischen eines Wachsthums, einer Schwäche, einer Wiedereinrichtung der Glieder«.[2] Neu ist aber um so mehr die ganze Gedankensphäre, auf welche es zurückweist.

Mit Recht macht Schenkel darauf aufmerksam, wie eben in dieser Betonung des praktisch-sittlichen Momentes im Gegensatze zu den ascetisch-speculativen Schwarmgeistern der erbauliche Werth dieser Briefe beruht.[3] Ein ruhiges und stilles Leben führen, mässig, gerecht, gottselig, frei von weltlichen Lüsten (Tit. 2, 12. 13): das ist der Christen Lust und Ziel. Reichthum ist an sich schon Gefahr, Genügsamkeit und Wohlthätigkeit heilige Christenpflicht (1 Tim. 6, 7 f. 17 f.). Den Glauben kann man auch rein praktisch verleugnen, indem man die nächstliegenden Pflichten versäumt (1 Tim. 5, 8). Die Männer sollen sich nicht streiten, die Frauen nicht putzen (1 Tim. 2, 8 f.). Was von den Bischöfen (1 Tim. 3, 1 f. 4, 12 f. Tit. 1, 5 f.), wie von den Diakonen (1 Tim. 3, 8 f.) und Wittwen (1 Tim. 5, 3 f.) gefordert wird, beläuft sich fast ganz auf Sittenreinheit und Unsträflichkeit des Wandels, mit Einem Worte auf Legalität.[4] Sich selbst soll Timotheus üben *πρὸς εὐσέβειαν* 1 Tim. 4, 7), denn die *εὐσέβεια* ist *πρὸς πάντα ὠφέλιμος* und hat die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens, wie 1 Tim. 4, 8 in freilich mehr eudämonistischer und utilitarischer als paulinischer Methode eingeschärft wird.[5] während der sittliche

1) Wiesinger, S. 241 f. 256. 2) Reuss, S. 123.
3) S. 399. 4) Wettler: Studien und Kritiken, 1864, S. 334.
5) Pfleiderer, S. 480.

Verfall dagegen ein Sympton davon ist, dass es mit der Welt zu Ende geht (2 Tim. 3, 13).

Sehr bezeichnende Erscheinungen für diesen durchaus praktisch gerichteten Geist der Briefe sind es, wenn der sonst naturgemäss gebrauchte Ausdruck der »gesunden Lehre« 1 Tim. 1, 10 gelegentlich auch einmal so vorkömmt, dass er nicht etwa die Irrlehre, sondern die allergrössten Laster zum Gegensatze hat.[1] Solche gereizte Schilderungen[2] gehen von der Voraussetzung aus, dass eine gesunde Sittlichkeit lediglich auf Grund der kirchlichen Glaubensregel sich erbauen könne,[3] während jede Abweichung von der apostolischen Ueberlieferung, insonderheit jede Lehrverwirrung ihren Grund in krankhafter Entartung des sittlichen Bewusstseins zu haben scheint.[4] Bei den Häretikern ist μόρφωσις εὐσεβείας, bei der Kirche ihre δύναμις (2 Tim. 3, 5); dort raffinirt gewerbsmässig betriebene Frömmigkeit, hier der wahrhafte Gewinn, welchen genügsame Frömmigkeit einträgt (1 Tim. 6, 5. 6).[5] dort Brandmal im Gewissen (1 Tim. 4, 2), hier (1 Tim. 1, 19. 3, 9) ein reines Gewissen, »gleichsam das Gefäss, in welchem das Geheimniss des Glaubens bewahrt wird«.[6] Kurz: dass die Sünde in der σάρξ beruhe, davon erfahren wir in den Pastoralbriefen nichts;[7] dafür scheint sie aber mit der Häresie und Heterodoxie fast einerlei zu sein.

Dieselbe christliche Sittlichkeit, für deren Entfaltung der Glaube an jene Heilsthatsachen die Voraussetzung bildet, wird endlich bereits auch bis zu einem gewissen Grade schablonenmässig behandelt, nach allgemeinen Gesichtspunkten eingetheilt und doctrinär ausgeführt. Nicht blos kehrt die Standespredigt wieder, welche schon der Autor ad Ephesios eingeführt hatte,[8] sondern es liegt auch, wie die Ausleger schon früh erkannten, die Trichotomie der Pflichten gegen Gott, gegen Menschen, gegen sich selbst den betreffenden Ausführungen zu Grunde (s. z. Tit. 1, 8). Dazu nimmt uns die Gnade nach Tit. 2, 12 in Zucht, dass wir σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς leben in der Welt. Wie aber die Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) den Inbegriff aller Pflichten gegen das eigene Selbst bildet,[9] so ist δίκαιος derjenige, welcher Andern, ὅσιος, welches in der parallelen Stelle 1, 8 für εὐσεβής steht, welcher Gott gerecht wird. Eben dieselbe Dreitheilung liegt wohl

1) Bleek, S. 572. 2) Mayerhoff, S. 136.
3) Pfleiderer: Paulinismus, S. 468.
4) Weiss, S. 450. Stirm, S. 62.
5) Pfleiderer, S. 478. 6) Weiss, S. 448.
7) Weiss, S. 451.
8) Vgl. Kritik der Eph.- u. Kolosserbr., S. 166.
9) Weiss, S. 455.

auch zu Grunde, wenn 1 Tim. 1, 5 reine Liebe, gutes Gewissen und ungefärbter Glaube als Hauptsumme des Gebotes erscheinen.

13. Gerade in diesen positiven Bestimmungen, welche theils mit dem Glauben zusammengestellt, theils ihm substituirt werden, zeigt sich der vermittelnde und katholisirende, der im Vergleich mit Paulus schlaffere und abgeflachte Charakter des Lehrbegriffes dieser Briefe am auffälligsten.[1] Nur 1 Tim. 1, 16. 2 Tim. 3, 15 erscheint der Glaube als Mittel der subjectiven Heilsaneignung, dagegen auffallender Weise nicht Tit. 3, 5, wo er doch für ein paulinisches Denken durch den Gegensatz der *ἔργα τῆς δικαιοσύνης* gefordert war. Nur jene beiden Stellen führt daher die irreführende Methode von Weiss im Texte auf, während erst die Anmerkung Erscheinungen berührt, welche vielmehr in den Vordergrund gestellt werden mussten.[2] Dahin gehört vornehmlich die schon von Schwegler[3] und Bruno Bauer[4] als charakteristisch hervorgehobene Verbindung *πίστις καὶ ἀγάπη*, welche in abstracto der persönlichen Fassung »Paulus und Petrus« entspricht. Diese Verbindung, für welche man sich auf keinen Fall auf die trinitarischen Stellen 1 Kor. 13, 13. 1 Thess. 1, 3, kaum auf 1 Thess. 3, 6. Philem. 5, bereits aber auf Eph. 1, 15 (vgl. 3, 17. 18. 6, 23) Kol. 1, 4 berufen darf,[5] hat ihren Hauptsitz in den Pastoralbriefen, wo *πίστις καὶ ἀγάπη ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* als Zustand dessen erscheinen, welcher die »gesunde Lehre« festhält (2 Tim. 1, 13; vgl. 1 Tim. 1, 14 *μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης*).[6] Da nun auch 1 Tim. 3, 13 (*ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) und 2 Tim. 3, 15 (*διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) die specifisch paulinische Formel *ἐν Χριστῷ* wiederkehrt, um 2 Tim. 1, 1 mit *ζωή*, 2 Tim. 3, 12 mit *ζῆν* verbunden zu werden, gibt sich Gess der Hoffnung hin, dem mystischen Ineinander, welches zur paulinischen *πίστις* gehört, auch in den Pastoralbriefen zu begegnen,[7] während Weiss wenigstens anerkennt, dass die *πίστις* der Pastoralbriefe zunächst vertrauensvolle Anerkennung der Wahrheit,[8] aber auch zuweilen, wenigstens 1 Tim. 5, 12. Tit. 2, 10, die Tugend der Treue bedeutet.[9] Aber nur um so gewisser wird sie desshalb 1 Tim. 2, 15. 4, 12. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. 3, 10. Tit. 2, 2 neben der *ἀγάπη* nicht blos, sondern auch sammt dieser in einer Reihe anderer christlichen Tugenden aufgeführt, so dass also *πίστις καὶ ἀγάπη* sich

1) Baur, S. 340f. 2) S. 453f.
3) S. 139f. 4) Kritik d. paul. Br. III, S. 80f.
5) Kritik d. Eph.- u. Kolosserbr., S. 212. 258.
6) Gelegentlich auch anerkannt von Weiss, S. 456.
7) Jahrb. f. deutsche Theol. 1871, S. 166. Auf 2 Tim. 1, 9. 10. 2, 9—11 gründet ähnliche Erwartungen sogar Sabatier, S. 133.
8) S. 447. 453. 9) S. 454.

nicht nur unter einander ergänzen, sondern auch gemeinsamer Ergänzung durch andere Tugenden bedürfen.[1] Noch ist nicht zu übersehen, dass 1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 1, 5 das Prädicat *ἀνυπόκριτος*, welches Röm. 12, 9. 2 Kor. 6, 6 und 1 Petr. 1, 22 zu *ἀγάπη* gehört, vielmehr der *πίστις* eignet, was damit zusammenhängt, dass *πίστις* diesmal so viel wie die Rechtgläubigkeit bedeutet.[2] Was Weiss gegen diese Beobachtung geltend macht,[3] beweist nur, dass kein durchgeführter Sprachgebrauch in unseren Briefen herrscht, richtet sich aber schon dadurch, dass 2 Thess. 2, 12. 13 als ursprünglich paulinische Position geltend gemacht wird, worauf der Apostel sich schliesslich wieder zurückgezogen habe! In Wahrheit ist dem Apostel der Glaube bekanntlich eine Gotteskraft (Röm. 1, 16. 1 Kor. 4, 20); hier dagegen ist er zur fides quae creditur verdichtet, wie besonders aus 1 Tim. 1, 19. 4, 1. 6, 10. 21. Tit. 1, 4 erhellt. So allein aber verstehen sich auch Ausdrücke, wie 1 Tim. 1, 4 *οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει*, die in der Glaubenswahrheit begründete Heilsanstalt Gottes; 2, 7 *διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ*, der den wahren Glauben in der Heidenwelt verbreitende Missionär; 3, 9 *μυστήριον τῆς πίστεως*, das nicht den Gnostikern, sondern den Gläubigen geoffenbarte Geheimniss Gottes;[4] 4, 6 *οἱ λόγοι τῆς πίστεως καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας*, gleichsam die Hauptstücke des kirchlichen Katechismus; so auch 1 Tim. 4, 3. Tit. 1, 1, wo die auch sonst (1 Tim. 2, 4. 2 Tim. 2, 25. 3, 7) hervorgehobene *ἐπίγνωσις ἀληθείας* dem Glauben wie erklärend zur Seite tritt.[5] Ihrer principiellen Stellung entrückt und zur blossen Rechtgläubigkeit geworden, muss die *πίστις* es sich freilich gefallen lassen, nur als ein Moment neben der nicht minder wichtigen praktischen Bethätigung des Christenthums, durch die sie wesentlich ergänzt wird, zu erscheinen. Dies — und nicht etwa irgend welche, nur gelegentlich hinzutretende, polemische Rücksicht[6] — ist der Grund der so zu sagen chemischen Scheidung, in welcher sich hier die theoretische und die praktische Seite des Christenthums trotz engster gegenseitiger Beziehung gegenübertreten.

14. War 1 Tim. 1, 5 die Liebe als *τέλος τῆς παραγγελίας* aufgetreten, in deren Gefolge u. A. auch die *πίστις* sich befindet, so stimmt das ganz zu der Bedeutung, die dem werkthätigen Christenthum durchweg in unseren Briefen beigelegt wird.[7] Die Pastoralbriefe sind es,

---

1) Pfleiderer, S. 477.

2. Baur (Neutest. Theol., S. 342), Schenkel (Bibellexicon, IV, S. 397), Pfleiderer (S. 468f. 476f.), Immer (S. 388f.), Bahnsen (S. 28f.).

3) S. 447. 449. 4) Mayerhoff, S. 133.

5) Weiss, S. 444. 6) Gegen Wiesinger, S. 256.

7) Baur: Pastoralbr., S. 58. Neutest. Theol. S. 340f. Immer, S. 391.

welche Begriff und Namen der »guten Werke« in die Kirchenlehre und Kirchensprache recht eigentlich eingeführt haben. Voran geht hier der erste Timotheusbrief (vgl. 2, 10 *θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν*. 5, 10 *ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένην ... ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν*. 6, 18 *ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς*). Selbst muss der rechte Christ aber auch nach 2 Tim. 2, 21 Hand anlegen, um zu werden ein *σκεῦος εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον*, oder nach 3, 17 *ἄνθρωπος θεοῦ, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος* (vgl. Tit. 1, 16 *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμον*. 2, 7 *τύπος καλῶν ἔργων*). Es ist geradezu der Zweck des gesammten Erlösungswerks, dass Gottes Eigenthumsvolk sei *ζηλωτὴς καλῶν ἔργων* (Tit. 2, 14); alle christliche Erinnerung und Ermahnung fasst sich dahin zusammen, *πρὸς πᾶν ἔργον καλὸν ἑτοίμους εἶναι* (3, 1), und das *καλῶν ἔργων προΐστασθαι* wird gerade auch mit Bezug auf die *πεπιστευκότες θεῷ* als Ergänzung des Glaubens (3, 8), wiederholt eingeschärft (3, 14).

Nun ist ganz richtig, dass solche Stellen an sich nichts weniger als antipaulinisch sind.[1] Denn ausdrücklich wird nicht blos 2 Tim. 2, 1 die Gnade als das Element festgehalten, darin der christliche Charakter erstarken soll, sondern auch 2 Tim. 1, 9 energisch eingeschärft, dass Gott *οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν* uns gerettet hat. Der 2 Tim. 2, 4—6. 11. 12 betonte himmlische Lohn für treue Arbeit geht nicht über das paulinische Maass hinaus, zumal angesichts der Stelle Tit. 3, 5 *οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς*. Die Bedeutung der guten Werke ist damit blos auf das social-ethische Gebiet eingeschränkt, religiöse Verdienstlichkeit aber fern gehalten. Gleichwohl ist zu beachten, dass 2 Tim. 1, 9 zwar *πρόθεσις καὶ χάρις*, Tit. 3, 5 zwar *ἔλεος* den Gegensatz zu *ἔργα* bilden, nicht aber die *πίστις* des Paulus. Die centrale Stellung der letzteren tritt hier hinter dem zurück, was allen Parteien gemeinsam sein musste, der praktischen Religiosität.[2] Ist dem Verfasser des Jakobusbriefes die ganze Controverse ob Glaube, ob Werke, als ein Symptom falschen Weisheitsdünkels im Grunde verhasst, so steht ihr unser Verfasser wenigstens kühl gegenüber, und mit dem was wir Jak. 3, 13 f. lesen stimmt es, wenn der rechte Christ aus dem Wege gehen soll allen Controversen *αἵτινες ζητήσεις παρέχουσιν μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν* (1 Tim. 1, 4), nicht sein *νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας, ἐξ ὧν γίνεται φθόνος* (1 Tim. 6, 4), *μὴ λογομαχεῖν, εἰς οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων* (2 Tim. 2, 14), vermeiden *τὰς μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις*, da man wisse *ὅτι γεννῶσι μάχας* (2 Tim. 2, 23).

---

1) Wiesinger, S. 254. Weiss, S. 455f. Auch Hilgenfeld, S. 759.
2) Baur: Pastoralbr., S. 59. Schwegler, S. 115f.

Zu dem was bekämpft wird gehört auch der Ascetismus der Irrlehrer, vgl. 1 Tim. 2, 15. 4, 3—5. 5, 14. 23. Tit. 1, 14. 15. Aber nur derjenige Ascetismus ist gemeint, welcher einerseits auf der verkehrten Grundanschauung des gnostischen Dualismus und dem daraus gefolgerten Widerwillen gegen die materielle Schöpfung resultirt, andererseits sich auf Kosten der Kirchlichkeit breit macht. Dagegen steht gerade den kirchlichen Personen eine relative Ascese wohl an. Sollte überhaupt die *σωματικὴ γυμνασία* 1 Tim. 4, 8 als Ascese zu verstehen sein, so wäre sie durch die Aussage jenes Verses keineswegs entwerthet, denn in den richtigen Schranken gehalten ist sie *πρὸς ὀλίγον* schon nützlich. Den männlichen (1 Tim. 3, 2. 12. 5, 9), wie weiblichen (1 Tim. 5, 11f.) Würdeträgern in der Gemeinde wird daher die Ehe direct anbefohlen.

Im Uebrigen sind die *καλὰ ἔργα* speciell von Liebesdiensten zu verstehen (1 Tim. 5, 10. 6, 18 [1]) und bilden darum die allgemeine Kategorie für alle specifisch christliche Bethätigung innerhalb der Gemeinde (Tit. 3, 8. 14). Bezüglich ihrer geht wenigstens der erste Timotheusbrief bis zur Verleugnung paulinischer Grundsätze, wenn 3, 13 der *βαθμός*, welchen sich die Diakone durch treue Dienstverrichtung erwerben, wirklich »eine Staffel im Himmel« repräsentiren würde, wofür wenigstens die Art spricht, wie nach 6, 18. 19 die *ἐν ἔργοις καλοῖς* ausgezeichneten Reichen eingeführt werden als solche, die sich eine gute Grundlage für die Zukunft aufspeichern, auf welche fussend sie nach dem Preis des ewigen Lebens greifen können (*ἀποθησαυρίζοντες ἑαυτοῖς θεμέλιον καλὸν εἰς τὸ μέλλον ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς*).[2] Eine verdienstliche Bedeutung der Werke, dadurch solcher Gestalt die ewige Seligkeit bedingt erscheint, findet selbst Weiss »auffallend«.[3] Mindestens so kann auch taxirt werden, was 2, 15 vom Weibe gesagt ist: *σωθήσεται διὰ τεκνογονίας*. Denn mag auch der Gedanke, dass dem christlichen Weibe nichts so sehr förderlich ist auf dem Wege des Heils wie ihre mütterlichen Pflichten und Erfahrungen, noch so gesund sein: den dogmatischen terminus für das christliche Heil würde wer 1 Kor. 7 geschrieben niemals auf die *τεκνογονία* angewendet, ihr zu Liebe würde er die bezeichnende Strenge der Lehrsprache zu allerletzt gelockert haben.[4] Endlich mag nicht unerwähnt bleiben, dass die Art wie 2 Tim. 1. 16. 18 Christus dem Barmherzigkeit zu Theil werden lässt, welcher selbst Barmherzigkeit

1) Weiss, S. 456.
2) Pfleiderer: Prot. Bib., S. 853. Paulin., S. 479.
3) S. 457.
4) Pfleiderer, S. 480.

geübt, an Jak. 2, 13, überhaupt das starke Hervortreten des Ausgleichungsprincips mehr an den urapostolischen Lehrtypus als an den paulinischen erinnert.[1])

15. Schon die so bezeichnenden Ausdrücke *λόγος ὑγιής*, *λόγοι ὑγιαίνοντες*, *διδασκαλία ὑγιαίνουσα* (vgl. oben S. 177) beweisen, wie wenig neben dem Leben die Lehre, neben dem Thun das Bekennen zu kurz kommen soll. Neben der praktischen Frömmigkeit bildet vielmehr die richtige Lehre den gleich wichtigen zweiten Pol, darum die werdende Kirchlichkeit unserer Briefe sich bewegt.[2]) Das Christenthum heisst schlechtweg *διδασκαλία* (sc. *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ* Tit. 2, 10) 1 Tim. 6, 1, *καλὴ διδασκαλία* 1 Tim. 4, 6, *κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος* Tit. 1, 9, entsprechend etwa der zweifelhaften Stelle Röm. 16, 17 *διδαχὴ ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε*.[3]) Das kirchliche Glaubensbewusstsein ist hier bereits soweit erstarkt, dass es dem Glauben des Einzelnen gegenüber zur bindenden Norm geworden ist. Daher ein Grundzug unserer Briefe die Mahnungen zum treuen Festhalten an dem alten herkömmlichen christlichen Glauben als der alleinigen Grundfeste der Wahrheit (1 Tim. 1, 5. 3, 15. 6, 3. 2 Tim. 1, 13 f. 3, 14 f. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1), wobei »die Wahrheit ausschliesslich als die Wahrheit der Lehre gedacht ist, und nie mehr, wie im älteren Paulinismus überwiegend, als praktisches Princip«.[4]) Im Gegensatze zu dieser fixirten Lehrüberlieferung der Kirche erscheint dann auch der Begriff der Irrlehre vollständig ausgeprägt.[5]) Daher die Gegner charakterisirt werden als solche, die nicht etwa blos der persönlichen Autorität des Apostels als Briefstellers entgegentreten, sondern *περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν* (1 Tim. 1, 19), *ἀπὸ τῆς πίστεως ἀπεπλανήθησαν* (1 Tim. 6, 10), *περὶ τὴν ἀλήθειαν* (2 Tim. 2, 18) oder *περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν* (1 Tim. 6, 21), *ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ* (2 Tim. 3, 8), *ἀπὸ τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν* (2 Tim. 4, 4) und *τῆς πίστεως ἀποστήσονται* (2 Tim. 4, 1).

Diesem Abfall von »der Wahrheit«, von »dem Glauben« gegenüber wird die Rettung gesucht in der Sorge für alle Theile der christlichen Gesellschaftsverfassung, in dem lebendigen Ineinandergreifen aller Glieder, welche den kirchlichen Organismus bilden, vor Allem aber in der Wirksamkeit der Vorsteher für die »gesunde«, glaubwürdige, von den Aposteln überkommene Lehre,[6]) welche der Irrlehre, ohne dass irgend welche Verständigung oder Widerlegung auch nur versucht

1) Weiss, S. 457. 2) Pfleiderer: Paul., S. 468.
3) Scholten: Theol. Tijdschr. 1876, S. 19.
4) Weiss, S. 446 f,
5) Lipsius: Bibel-Lexicon, III, S. 394.
6) Schwegler, S. 147 f.

wird vgl. oben S. 133. 146, geradewegs als das allein Richtige gegenübergestellt ist.[1] Es ist in der That schon ganz der Gegensatz zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, welcher klar hervortritt, nicht blos in allgemeinen Schilderungen, in welchen die Irrlehre als directe Verkehrung der Wahrheit erscheint (1 Tim. 6, 5. Tit. 1, 14), sondern deutlicher noch in Formeln wie 1 Tim. 1, 10 *εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται*. 1, 3 *ἵνα παραγγείλῃς τισὶν μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν*. und 6, 3 *εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις*. Ebenso 2 Tim. 1, 13. 4, 3. Tit. 1, 9. 13. 2, 1. 8. Man sieht hier deutlich, wie der Gegensatz gegen die ausgebildete Irrlehre dem Begriffe der Orthodoxie Ursprung und Bedeutung gibt. Ja selbst schon der Ausdruck wird ganz nahe gestreift, wenn derjenige, welcher die rechte Lehre in Anwendung bringt, ein *ὀρθοτομῶν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* heisst 2 Tim. 2, 15. Der darauf begründete Begriff der *ὀρθοτομία* geht durch den Mittelausdruck *ὀρθοτομία τῶν δογμάτων* (Clem. Alex. Strom. VII, 16, 104) in denjenigen der *ὀρθοδοξία* über, wie z. B. Euseb's Kirchengeschichte beide Ausdrücke als ziemlich gleichbedeutend gebraucht (III, 31, 6. IV, 3, 1). Justin spricht von *ὀρθογνώμονες* (Dial. 80; vgl. *ἑρεογνώμων* Clem. Rad Cor. 11, 2), die unechten »Fragen und Antworten« allerdings bereits von Orthodoxie und Heterodoxie. Bis auf die Zeiten Euseb's schloss sich die kirchliche Terminologie noch mehr an die Ausdrücke der Pastoralbriefe an. Mag *ἑτεροδιδασκαλεῖν* 1 Tim. 1, 3. 6, 3 nun die Erfinder oder die Anhänger der Irrlehren bezeichnen, solche die »andere Lehre führen« oder »anderer Lehre folgen«, jedenfalls heissen die Irrlehrer schon bei Hegesipp (Euseb: K. G. III, 32, 8 *ἑτεροδιδάσκαλοι* und bei Ignatius (Smyrn. 6, 2) *ἑτεροδοξοῦντες*. Zu Grunde aber liegt das *ἕτερον εὐαγγέλιον*, welches die Gegner des Paulus Gal. 1, 6 (vgl. 8. 9. 2 Kor. 11, 4) mit sich führen. Nur ist hier die gegen Paulus gerichtete judaistische, in den Pastoralbriefen dagegen die gegen die Kirchenlehre gerichtete gnostische Auffassung des Christenthums gemeint.[2] »Die Lehrbildung hat hiernach den Pastoralbriefen zufolge unverkennbar ihren ersten Entwicklungsprozess hinter sich; sie ist innerhalb ihrer maassgebenden Kreise zu einem vorläufigen Abschluss gelangt, und es erscheint auf ihrem Standpunkte als eine der wesentlichsten Aufgaben des Lehramtes, die Lehrerrungenschaften zu sichern. Auf das Zeitalter der freien apostolischen Lehrbildung ist bereits das nachapostolische conservative der Lehrerhaltung gefolgt«.[3]

---

1) Pfleiderer, S. 467f. Weiss, S. 448.
2) Pfleiderer: Prot.-Bib., S. 840.
3) Schenkel: Lexic. IV, S. 397. Vgl. Christusbild, S. 163.

Für die Stellung, welche der Verfasser der Pastoralbriefe inmitten der schon allerseits sich consolidirenden Orthodoxie einnimmt ist schon der Eingang der Briefe sehr bezeichnend, insofern derselbe vermöge des in allen drei Adressen vorfindlichen Gebrauchs der Präposition *κατά* den Apostel selbst seine Autorität erst von der rechten Lehre ableiten lässt, die er mit sich führt. Am wenigsten befremdlich in dieser Beziehung ist das *ἀπόστολος κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ* 1 Tim. 1, 1, welcher compendiarische Ausdruck Tit. 1, 3 seine Erklärung findet und sich seiner Form nach auf paulinische Stellen wie 1 Kor. 7, 6. 2 Kor. 8, 8 (vgl. auch Röm. 16, 26) zurückdatirt. Zweifelhafter sind die Ausleger schon wegen des *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς* 2 Tim. 1, 1, wo die meisten Neuern der Präposition den Zweckbegriff vindiciren. Dies geschieht aber ausgesprochenermaassen [1]) einzig und allein wegen der schwierigen Parallele Tit. 1, 2, wo Matthies, wie er auch 2 Tim. 1, 1 *κατὰ* = secundum nimmt,[2]) mit richtiger Consequenz das *ἀπόστολος κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ* fasst als »gemäss dem Glauben, so dass das Apostelsein in seiner normalen Beschaffenheit, in seinem evangelischen Charakter bezeichnet wird«.[3]) Anders kann es auch gar nicht gemeint sein, wenn doch gleich in demselben Verse das *κατ' εὐσέβειαν* ebenfalls von der Norm erklärt werden muss, ja das unmittelbar folgende *κατὰ κοινὴν πίστιν* Tit. 1, 4 jedem unbefangenen Leser es vor die Augen demonstrirt, dass die *κοινὴ πίστις* die recipirte Glaubensnorm des katholischen Bekenntnisses ist, nach welchem der Paulus unseres Briefes seine apostolische Autorität bemisst.

16. Mit der Betonung des lehrhaften Charakters des Christenthums hängt es zusammen, wenn unsere Briefe statt der lebendigen Missionspredigt bereits »die stereotype Form des aus paulinischer Verkündigung hervorgewachsenen Gemeindebekenntnisses«[4]) darbieten. An die Stelle des Röm. 6, 17 vorübergehend erwähnten *τύπος εἰς ὃν παρεδόθητε διδαχῆς* (vgl. 1 Kor. 15, 1 f.) tritt hier (vgl. sonst noch im N. T. 2 Joh. 9 f. Jud. 3. 20) die *ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων* 2 Tim. 1, 13 (vgl. 1 Tim. 4, 6. 6, 20. 2 Tim. 4, 3), ja eine *καλὴ ὁμολογία*, welche nach 1 Tim. 6, 12 Timotheus vor vielen Zeugen abgelegt hat. Dabei ist nicht mehr an die paulinische *ὁμολογία* Röm. 10, 9. Phil. 2, 11, sondern an ein formulirtes und bei einer bestimmten feierlichen Gelegenheit abgelegtes Bekenntniss zu denken.[5]) Da 6, 13 sofort auf das Vorbild Christi verwiesen wird, welcher dasselbe Bekenntniss vor Pontius Pilatus abgelegt hat, so hat schon Oekumenius richtig an die Messianität Jesu als Inhalt des Bekenntnisses nach Joh.

1) Huther, S. 245. 2) S. 468. 3) S. 58.
4) Weiss, S. 462. 5) Baur, S. 134.

18. 36. 37 gedacht. Dass aber die Form desselben schon eine stereotype war, beweist die beigesetzte, dem Paulus noch gänzlich fremde,[1] Bestimmung *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*, welches in ähnlichen Verbindungen auch bei gleichzeitigen Schriftstellern wie Justin (Apol. I, 13. 16. II, 6. Dial. 30. 76. 85 *σταυρωθείς*) und Ignatius (Smyrn. 1, 2 *καθηλωμένος*. Trall. 9, 1 *διωχθείς*; vgl. auch Magn. 11) vorkommt und endlich im apostolischen Symbol seine feste Stellung gefunden hat.[2] Christus selbst also hat den orthodoxen Glauben vor der durch Pilatus repräsentirten heidnischen Obrigkeit Roms bekannt: also bekennen auch wir uns zu ihm als dem unter Pontius Pilatus gekreuzigten Messias. Die erste Spur der paradoxen Vorstellung, als habe Jesus selbst das Reglement des Symbolum Apostolicum in Curs gesetzt! Präformationen des letzteren enthält auch 1 Tim. 3, 16 das Fragment eines Gemeindegesanges, in welchem die feiernde Menge ihr Bekenntniss zu Christus aussprach,[3] und nicht minder weist 2 Tim. 2, 8 das *μνημόνευε* mit Bezug auf die Thatsachen der Davidsabstammung und Auferstehung auf eine bereits stehend gewordene Form der zu bekennenden Messianität. Eine confessionelle Bezeichnung der Christen bietet auch 1 Tim. 2, 10, wo den heidnischen Weibern, die in grossem Aufputz zum Tempel eilen, als *γυναῖκες ἐπαγγελλόμεναι θεοσέβειαν* nicht sowohl gottesfürchtige als vielmehr christliche Frauen entgegengestellt werden.[4] Bezeichnend ist freilich der Umstand, dass diese ihr Bekenntniss praktisch (*δι' ἔργων ἀγαθῶν*) ablegen. Sonst aber zielt das in unseren Briefen vertretene kirchliche Interesse im Gegensatze zu der unberechenbaren Praxis der Irrlehrer, welche nichts hindert, ihre Fabeleien ins Maasslose fortzuspinnen (1 Tim. 1, 4), darauf, jenes so bestimmt betonte Lehrelement zugleich auf ein allgemein verständliches und zugängliches Minimum zu reduciren, d. h. eine greifbare symbolische Formel dafür aufzustellen.

17. Hat einmal der Glaube sich auf die beschriebene Weise zu einem fixirten Dogma und Symbol gestaltet, und steht im Gegensatze zu diesem »gemeinschaftlichen Glauben« bereits der Begriff der »Häretiker« als durch willkürliche Lehrmeinungen von ihm abweichender Menschen fest, so kann das nicht geschehen sein, ohne dass sich eine fester geschlossene Gemeinschaft gebildet hat, welche den Anspruch erhebt, die correcte Ausprägung der christlichen Idee in ausschliesslicher Weise zu sein. In der That empfängt auch die Idee der Kirche in unsern Briefen eine dogmatische Begründung und Bedeutung, welche

1) Schleiermacher, S. 73 (252).
2) A. Harnack: Patr. ap. opera, I, 2 (1878), S. 133. 137.
3) Aehnlich Schleiermacher, S. 200 (305).
4) Eichhorn: Einleitung, III, S. 524.

noch über Paulus hinausführt (s. z. 1 Tim. 3, 15). Wie sie im Hirten des Hermas als ein Thurm erscheint, in diese Welt von Gott hineingebaut, so ist sie hier »Haus Gottes«. Und zwar ist dieser *οἶκος θεοῦ* nicht mehr der *ναὸς θεοῦ* 1 Kor. 3, 16. 17. 2 Kor. 6, 16, sondern das *κατοικητήριον ἐν πνεύματι* Eph. 2, 22. Aehnlich wie im Epheserbriefe findet nämlich auch hier der bekannte Fortschritt statt von der Einzelgemeinde, an welche Paulus, wo er *ἐκκλησία* sagt, gewöhnlich denkt, zu dem nicht mehr socialen, sondern dogmatischen Begriff der ecclesia universalis.[1] Jene begegnet wohl noch 1 Tim. 3, 5. 5, 16, nicht aber 3, 15, wo sie nur eine entschlossene Harmonistik suchen konnte.[2] Wenn daher Apoc. 3, 12 noch vom vollendeten Reiche Gottes gilt, dass es ein *ναὸς τοῦ θεοῦ* sei, wobei die einzelnen vollendeten Gläubigen als Pfeiler (*στῦλοι*) in Betracht kommen, so erscheint in unserer Stelle die eben in Existenz tretende katholische Kirche als Wohnung und Hauswesen Gottes (2 Tim. 2, 21 *δεσπότης*), und dieselbe auch als Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit, weil sie ihr Wesen in der Lehre hat, welche als Inbegriff der göttlichen Wahrheit in ihr oder vielmehr auf ihr als auf einer festen Stütze deponirt ist.[3] Weil ihr das grosse Geheimniss der Frömmigkeit anvertraut ist (1 Tim. 3, 16) und ihre Beamten das Geheimniss des Glaubens besitzen (1 Tim. 3, 9), d. h. als Bewahrerin der unversehrten Reinheit der Lehre ist sie *στῦλος καὶ ἑδραίωμα*.[4] In diesem Sinne[5] wird daher auch 2 Tim. 2, 19 von der Kirche zur Beruhigung angesichts der Irrlehre versichert, dass der feste Grund Gottes unerschüttert fest steht, und es empfängt bei derselben Gelegenheit der Begriff *θεμέλιος* (vgl. 1 Kor. 3, 11) eine abermalige (vgl. Eph. 2, 20) Erweiterung.[6] Werden 2 Tim. 2, 19 als Merkmale der (idealen) Kirche die Prädicate der Festigkeit und der Reinheit (letzteres durch die Inschriften des Baues) angegeben,[7] so liegt dasjenige der Einheit zwar nicht ausgesprochen vor, aber sämmtliche gegen die Häretiker gerichteten Vorschriften zielen im Zusammenhange mit den die hierarchische Gestaltung der Kirche betreffenden Anordnungen darauf, die Einheit der Kirche zu realisiren und den Grundsatz festzustellen, dass Einheit im Glauben und in der Lehre die wesentliche

1) Krauss: Unsichtbare Kirche, S. 133. 139.

2) Hackenschmidt: Anfänge des kath. Kirchenbegriffs, I, S. 32.

3) Vgl. Bahnsen, S. 53. 56.

4) Baur, S. 342f. Hilgenfeld: Einl., S. 749. 763. Immer, S. 394.

5) Falsch also Hackenschmidt mit Bezug auf 1 Tim. 3, 15: »Lehrautorität oder Lehranstalt ist die Gemeinde nicht« (S. 36), als ob *ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* hiesse: die Kirche sei durch die von ihr bekannte Wahrheit ihren Anhängern eine Stütze (S. 37).

6) Pfleiderer: Paulinis., S. 469.

7) Pfleiderer, S. 469.

Grundlage der Kirche ist. Daher nichts wichtiger ist als das den Vorstehern empfohlene Festhalten an dem κατὰ τὴν διδαχὴν πιστὸς λόγος Tit. 1, 9.[1] der fixirten kirchlichen Lehrüberlieferung (1 Tim. 1, 18. 4, 6. 2 Tim. 1, 6. 3. 14), welche die dem Timotheus anvertraute und von ihm weiter zu übermittelnde (2 Tim. 2, 2) παραθήκη (1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1. 12. 14), das von ihm »recht zu behandelnde« Wort der Wahrheit (2 Tim. 2, 15) bildet. Wir haben somit den Traditionsgedanken. wir haben ferner unmittelbar neben der 2 Tim. 2, 19 vertretenen paulinischen Anschauung, wonach die Kirche die Gemeinschaft der Erwählten ist, die ecclesia visibilis als Gemeinschaft der Guten und Bösen (2 Tim. 2, 20).[2] wir haben die Kirche als Lehrautorität das Verhältniss der Einzelnen zu Christus vermittelnd,[3] und wir haben endlich die ecclesia invisibilis als Glaubensgegenstand (2 Tim. 2, 19. 1 Tim. 3, 15) — fast schon die ganze Katholicität in nuce.

18. Am deutlichsten gibt sich die spätere Zeit der Briefe zu erkennen in der Art und Weise, wie die Parusie zwar als stehender Glaubensartikel, wie sie in der Regula fidei und im Symbolum vorkommt, festgehalten wird. aber nur um als glänzender Hintergrund für das dunkle Zukunftsgemälde der letzten schweren Tage zu dienen, da die Irrgeister und Teufelslehren auftreten werden (ὕστεροι καιροί 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3, 1 f. 4, 3. 4). Die 1 Kor. 7, 26. 28 nur im Allgemeinen gekennzeichneten Drangsale der ἔσχαται ἡμέραι 2 Tim. 3, 1 nehmen daher hier die Gestalt jener Gefährdungen des christlichen Glaubens und Lebens durch allerlei gnostischen Unfug an, welche dem Briefsteller die eigene Gegenwart bot.[4] Im Uebrigen fehlt es dem Ausblick auf die ἐπιφάνεια Χριστοῦ, deren Erleben dem Timotheus 1 Tim. 6, 14 nur als Repräsentanten zukünftiger Generationen von Amtsträgern in Aussicht gestellt ist, durchaus an jener praktischen Bedeutung, welche sie für das Urchristenthum besessen hatte. Die Unbestimmtheit und Vagheit der Wiederkunftserwartung macht sich besonders bemerklich in der Art wie 1 Tim. 6, 15 es Gott, d. h. wohl seiner, auf die Rettung Aller bedachten (S. 170f.) Langmuth (vgl. 2 Petr. 3, 5 f.)[5] überlassen wird, die ἐπιφάνεια »zu seiner Zeit« (καιροῖς ἰδίοις) hervortreten zu lassen,[6] während der Verfasser sich mit seinen Anordnungen bezüglich der Lehrüberlieferung und Kirchenverfassung einstweilen nicht mehr blos für ein Provisorium. sondern für eine. immerhin belangreiche, irdische Gegenwart und Zukunft einrichtet.

---

1) Baur, S. 344. 2) Weiss, S. 458 f.
3) Schenkel, S. 362. 407.
4) Vgl. Weiss, S. 462 f.
5) Credner: Das Neue Test. II, S. 111. Geschichte des Kanon, S. 48.
6) Schenkel: Christusbild, S. 164. 361.

Insonderheit kommt noch in Betracht das Verhältniss zu den eschatologischen Anschauungen des Paulus. Für diesen tritt die *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* erst ein mit der Wiederkunft Christi und ist irgendwie als ein chiliastisches Reich auf der Erde gedacht (1 Kor. 15, 25. 1 Thess. 4, 16), in welchem die Gläubigen mit Christus die Welt richten werden (1 Kor. 6, 2), um hinfort *κληρονόμοι κόσμου* zu sein (Röm. 4, 13). Bis auf diesen Zeitpunkt haben sie freilich ihr *πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Phil. 3, 20); daher die vorher Sterbenden einstweilen im Himmel sind (2 Kor. 5, 8. Phil. 1, 23), aber nur um zur Errichtung seines Reiches mit ihm herabzukommen (1 Thess. 4, 14).

Statt dessen lesen wir zwar 2 Tim. 4, 18 *ῥύσεταί με ὁ κύριος .... καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον*, womit zunächst positiv ausgedrückt wird, was Röm. 5, 9 *σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς (τοῦ θεοῦ)* heisst. Während aber letzteres bei der Parusie statt hat, sieht der Paulus der Pastoralbriefe ja dem Märtyrertod entgegen (2 Tim. 4, 6). Dadurch wird die Deutung verboten, als hoffe er hier durch alle Todesgefahr hindurch errettet zu werden, d. h. zu überleben und die Aufrichtung des messianischen Reiches zu erfahren.[1] Auch würde letzteres in solchem Falle *ἐπουράνιος* darum heissen, weil es *ἀπ' οὐρανοῦ* ist (1 Thess. 5, 16). Aber *ἐπουράνιος* heisst stets »im Himmel befindlich« (auch Hebr. 3, 1. Eph. 1, 3), nie »vom Himmel herkommend«. Wenn also Paulus unsern Brief geschrieben haben sollte, so könnte das nur in einem Zeitpunkte der Fall gewesen sein, da er jene Hoffnung für seine Person bereits aufgegeben hatte.[2] Ein erst nach seinem Tode in seinem Namen Schreibender hatte vollends keine Veranlassung, den Paulus als einen Solchen darzustellen, welcher die Parusie noch erleben wird. Gänzlich unzulässig ist die von Hofmann beigezogene Parallele von Kol. 1, 13, wo von einer *βασιλεία τοῦ θεοῦ* die Rede ist, in welcher idealiter alle Gläubigen jetzt schon sich befinden, nicht aber von einer *βασιλεία ἐπουράνιος* als einem erst zukünftigem und überirdischem Besitze, wie das hier unleugbar der Fall ist. So sind auch 1 Kor. 15, 48 *οἱ ἐπουράνιοι* die auferstandenen Christen, die Bürger des himmlischen Staates (Phil. 3, 20. Hebr. 12, 22), welche pneumatisch organisirt sind. Auch Eph. 1, 10 ist *τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς = τὰ ἐπουράνια* so gedacht, dass die *οὐρανοί* den Standort bilden, darauf das Betreffende sich befindet. Verhält es sich aber so mit der *βασιλεία ἐπουράνιος* hier, so liegt der schon von de Wette notirte[3] Gegensatz zu der Denkweise des Paulus zu Tage; und selbst

1) Gegen Credner: Einl., S. 470f. 483. Vgl. Neander, S. 421. 638.
2) Vgl. Kritik der Eph.- u. Kolosserbr., S. 202f.
3) S. 77f.

wenn, sofern das »obere Jerusalem« (Gal. 4, 26) nur einstweilen, bis zur Parusie im Himmel befindlich ist, das »himmlische Reich« mit Huther im Gegensatze zu dem bevorstehenden irdischen aufzufassen[1]) und solcher Gestalt eine Uebereinstimmung in der Sache zur Noth nachzuweisen wäre,[2]) würde doch immer noch der unpaulinische Ausdruck stehen bleiben. In Wahrheit aber hat die Vorstellung von dem auf Erden zu errichtenden Reiche bereits der andern Platz gemacht, wonach das Reich Christi (4, 1) wesentlich im Himmel und mit dem Reiche Gottes, welches 1 Kor. 15, 24—28 erst auf jenes folgt,[3]) identisch ist.[4]) Wie Phil. 1, 23 auf das *ἀναλῦσαι* alsbald das *σὺν Χριστῷ εἶναι* folgt, so hier auf das Erretten »von allem bösen Vorhaben« jenes »Mitherrschen«, welches schon 2, 12 in Aussicht gestellt ist. Mit Einem Wort: die *βασιλεία* beginnt nach dem Tode des standhaften Bekenners, bei Paulus erst nach der Auferweckung desselben bei der Parusie. Jesus aber, welcher die Gläubigen zu dieser seligen Vollendung in seinem Reiche einführt, heisst desshalb 1 Tim. 1, 1 *ἡ ἐλπὶς ἡμῶν*, was im ganzen N. T. höchstens Kol. 1, 27 *Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης* eine entferntere Parallele hat,[5]) während andererseits der paulinische Charakter unserer Briefe gerade darin sich bewährt, dass das Heil überwiegend noch ein zukünftiges, ein Gegenstand der Hoffnung, also noch kein gegenwärtiger Besitz ist, wie im vierten Evangelium.

Elftes Capitel.

Kirchliche Organisation.

1. Seiner Zeit vermochte Guericke in unseren Briefen nichts als »die einfache Kirchenordnung der apostolischen Zeit« zu finden,[6]) und bei solchem Urtheil hat es noch heute im grossen Heerlager der herrschenden Theologie sein Verbleiben. Die Thesis der Kritik formulirte dann Baur, indem er gerade ein »so angelegentliches Reden von kirchlichen Einrichtungen und Personen« als unverkennbares Symptom nachapostolischer Zeitverhältnisse hervorhob,[7]) wie neuerdings auch

1) S. 332.
2) So Schürer: Jahrbücher für prot. Theol. 1876, S. 185 f.
3) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 229.
4) Weiss, S. 464.
5) Mayerhoff, S. 58.
6) Beiträge, S. 138.
7) Pastoralbriefe, S. 86.

noch Weizsäcker das Unapostolische schon in dem grossen Gewichte findet, welches unsere Briefe überhaupt auf die Verfassungsangelegenheit fallen lassen.[1] Unter den ernsthafter auf die wissenschaftliche Erörterung eingehenden Apologeten hat Wiesinger den Ton angegeben mit der Frage, »ob Baur das Problem selbst nicht schwieriger dargestellt hat, als es sich bei der Vergleichung des sonst Bekannten herausstellt«.[2] In der That sind wir durchaus auf eine solche Vergleichung gewiesen. Da nämlich darüber keinerlei Verschiedenheit der Meinungen angetroffen wird, dass die Verhältnisse des christlichen Gemeindelebens, wie sie in unseren Briefen sich darstellen, innerhalb des Neuen Testamentes jedenfalls die gereifteste und entwickeltste Höhe einnehmen, so sieht sich eine methodisch verfahrende Beurtheilung zunächst auf einen Rückblick nach den primitiven Verhältnissen verwiesen. Diese aber richtig zu beurtheilen ist zur Zeit eine ziemlich schwierige und verwickelte Aufgabe. Bekanntlich legt nur das Matthäus-Evangelium in zwei, in jeder Beziehung zu seinem Sondereigenthum gehörigen, Stellen Jesu selbst den Ausdruck Ecclesia in den Mund.[3] Kirche ist aber ein direct den religiösen Lebenszwecken dienender Gemeinschaftskreis, neben und ausser welchem andere Platz haben. Jesus seinerseits predigte und gründete das Gottesreich, dessen Umfang weit genug ist, um alle sittlichen Gemeinschaftsgebiete zu umspannen. Es ist nicht eine Gemeinschaft neben andern, sondern die vollendete Gemeinschaft der Menschen unter sich, der einheitliche Ausdruck für die Gesammtheit der göttlichen Absichten in Bezug auf die Menschheit.[4]

Was nun Jesus direct gethan hat, reducirt sich darauf, dass er als Erstlinge dieser Gemeinschaft seine Jünger erwählte, deren Lebensaufgabe das Zeugniss von ihm als dem verheissenen Messias und die Sammlung der diesem Zeugnisse Glaubenden sein sollte. Wenn er aber einmal dazu übergeht, das Verhältniss dieser Gläubigen, also der Mitglieder des Reiches Gottes, zu einander zu charakterisiren, so sind seine einschlägigen Aussprüche stets so beschaffen, dass durch sie jeder Gedanke an Institution, jede hierarchische Gliederung, insonderheit jede Art von Unterscheidung von Klerikern und Laien, unbedingt ausgeschlossen wird. Eine von ihm innerlich und daher freiheitlich regierte Brüdergemeinde ruft er in's Leben. Welche äusserliche Ge-

1) Jahrbücher für deutsche Theol. 1873, S. 660.

2) S. 181.

3) Vgl. Protest. Kirchenzeitung, 1876, S. 352 f. Zeitschrift für wissensch. Theol. 1878, S. 111 f.

4) Krauss: Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, 1876, S. 55. 62 f. 66. 148. 153. 171 f. 186. 199. 234. 239. 243. 253. 282 f. 289.

staltungen aber diese Jüngerschaft annehmen und durchmachen werde, bis sie endlich jene vollendete Gemeinschaft, jene Gemeinschaft aller Gemeinschaften, wirklich darstellen wird, als welche Jesus sie von vornherein gedacht hat — das blieb durchaus der weiteren Entwickelung überlassen.[1])

Nun lag es aber freilich in der Natur der Sache, dass die durch die apostolische Verkündigung entstandenen Gemeinschaften sich, wie andere Genossenschaften, eine Organisation gaben, und diese organische Gliederung an sich macht 1 Kor. 12, 18 Paulus darum auch geradezu als Erzeugniss einer göttlichen Wirkung geltend. Ein bezeichnender Ausdruck, um diese sich gliedernde Gemeinschaft von Gläubigen den übrigen Kreisen der menschlichen Geselligkeit gegenüber festzustellen, wurde gefunden in dem Worte ἐκκλησία. Denn für das, was wir jetzt Gemeinde und Kirche nennen — zwei nach unsern Begriffen sehr verschiedene Dinge — findet sich im N. T. nur dieser Eine Name, welcher seinen letzten Ursprung bis auf die Zeiten und Anschauungen der griechischen Freistaaten zurückführt, wo die Auswahl der Freien des Volks, der durch den Herold entbotenen ἔκκλητοι, welche zur gemeinsamen Berathung der öffentlichen Angelegenheiten zusammentraten, so hiess. In der alexandrinischen Periode, als sich die früheren Dialekte in der sogen. allgemeinen Sprache ausglichen, wurden insonderheit die Kunstausdrücke des Staatswesens von Athen Gemeingut der griechischen Sprache; sie drangen auch in das Hellenistische und von da in den Sprachgebrauch der Schriftsteller des N. T. ein (Apg. 19, 32. 39. 41). Dies also würde auf den Begriff einer berufenen Volksversammlung Gottes in dieser Welt führen.[2])

In der That erscheint im nachexilischen Judenthum das gesammte Volk als eine grosse, einheitliche Gemeindeversammlung der Diener und Anbeter des wahren Gottes als Kahal und Eda im Sinne von Num. 16, 3. Hbr. 2, 12. Apg. 7, 38. Zur Erscheinung kommt dieselbe aber nur in der Vielheit von allenthalben sich zusammenfindenden, in sich geschlossenen, Synagogenverbänden.[3]) Dem entspricht das eigenthümliche Schwanken zwischen der Idee der Gesammtkirche und der Einzelgemeinde, wie es einerseits im Matthäusevangelium (16, 18 und 18, 17,[4]) und in der Apokalypse (die »Braut des Lammes« und die sieben Gemeinden), andererseits aber auch bei Paulus begegnet. Wie näm-

1) Vgl. Brandes: Die Verfassung der Kirche nach evangelischen Grundsätzen, I, 1867, S. 47f., Schenkel: Bibel-Lexikon, II, S. 375f. Beyschlag: Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T. 1874, S. 7f. 102f.

2) C. I. Nitzsch: System der christl. Lehre, 6. Afl. S. 358.

3) Beyschlag, S. 10.

4) Ritschl: Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Afl. S. 436.

lich die ältesten Vorsteher der judenchristlichen Gemeinschaft in Jerusalem zugleich auch als Häupter der allmälig über Palästina sich verbreitenden Filialgemeinden gegolten zu haben scheinen, so haben diese letzteren mit der Muttergemeinde zusammen jene ἐκκλησία τοῦ θεοῦ gebildet, welche Paulus 1 Kor. 15, 9. Gal. 1, 13 verfolgt zu haben bekennt. Ihrer nationalen Schranken entledigt erscheint dieselbe 1 Kor. 10, 32. 12, 28. wo die gesammte Christenheit als eigene Religionsgenossenschaft so heisst — eine rein ideale Grösse, identisch mit dem σῶμα τοῦ κυρίου, aber als wirksame Einrichtung nicht vorhanden. Vorhanden dagegen und an den zahlreichen Stellen, da Paulus den Ausdruck sonst noch gebraucht, gemeint sind die Hausgemeinden, deren mehrere an Einem Orte sein und zusammen Eine ἐκκλησία bilden konnten[1]), und die eigentlichen Ortsgemeinden, welche zuweilen nach geographischen Gesichtspunkten gruppirt werden.[2])

Naheliegend, ja unumgänglich war es, dass die Art, wie das Judenthum überall auf Erden sich vermittels des Amtes der Aeltesten (Sekenim) als Synagogengemeinde constituirt hatte, für die sich consolidirenden gesellschaftlichen Verhältnisse auch des messiasgläubigen Judenthums das Muster der Organisation abgab. So wächst in Jerusalem der ursprünglich Alles umfassenden Autorität der Apostel[3]) mit der Zeit eine Gemeindeverfassung nach, deren Spuren namentlich in der vom πλῆθος τῶν μαθητῶν (Apg. 6, 2) vollzogenen Wahl der Siebenmänner (6, 5), aber auch in der Rechtfertigung des Petrus vor »den Aposteln und den Brüdern« (11, 1), sowie in den Verhandlungen und Beschlussfassungen der »ganzen Gemeinde« (15, 22, vgl. 12) zu Tage treten. Insonderheit begegnen hier 11, 30 Aelteste, zuerst (15, 2. 6) in Gemeinschaft mit den Aposteln handelnd, dann (21, 18) nur noch in Gemeinschaft mit Jakobus, der schon seit 12, 17. 15. 13f. als eigentliches Haupt der Gemeinde, als Präsident im Collegium der Aeltesten erscheint, während die Apostel zurücktreten.[4]) Aber auch in den übrigen Gemeinden Syriens, welche in Jerusalem ihren natürlichen Vorort fanden (Gal. 1, 22), überhaupt in der ganzen jüdischen Christenheit dürfen synagogenartige Einrichtungen als von Anfang an einheimisch vorausgesetzt werden. Im Jakobusbriefe endlich finden wir den Namen Synagoge (2, 2) und Aelteste, welche ohne Zweifel den Gottesdienst und die Gemeindeangelegenheiten leiten, jedenfalls aber

1) Weizsäcker: Jahrbücher für deutsche Theol. 1873, S. 639. Vgl. 1876, S. 481.

2) Weizsäcker: Jahrb. 1873, S. 656.

3) Ebend. S. 671.

4) Ebend. S. 658f. 671f. Friedrich: Zur ältesten Geschichte des Primats in der Kirche, 1879, S. 31f.

auch am Krankenbette getroffen werden (Jak. 5, 14), also jene seelsorgerlichen Functionen ausüben, welche den paulinischen »Vorstehern« von Anfang an obliegen.[1])

2. Der seit Hugo Grotius und Campegius Vitringa herkömmlichen Ansicht zufolge haben Verfassung und Bräuche der jüdischen Synagoge die Formen des urchristlichen Gemeinschaftlebens aber auch auf heidenchristlichem Boden bestimmt. Dieselbe Anschauung ist in hervorragender, wenngleich sehr verschiedenartiger, Weise noch durch Richard Rothe[2] und Carl Weizsäcker[3]) vertreten worden. Neuerdings ist ihr, nachdem schon Renan,[4]) Weingarten[5]) u. A. präludirt hatten, von Seiten Heinrici's die Anfrage entgegengestellt worden, ob sich nicht wenigstens für paulinische Gemeinden als passendere Anknüpfungspuncte die altgewohnten und zugleich freieren, elastischeren Einrichtungen empfehlen dürften, in welchen die verschiedenartigen Vereine privaten Charakters, insonderheit aber die religiösen Genossenschaften Griechenlands, denen als Parallele das römische Genossenschaftswesen zur Seite tritt, sich zu organisiren pflegten.[6]) Die ganze Fragestellung erleidet nun freilich schon dadurch einige Veränderung, dass sie vorher das jüdische Synagogenwesen in der westlichen Diaspora berührt. Nach dem anschaulicheren Bilde, welches von letzterem Schürer auf Grund inschriftlicher Kunde vermittelt hat,[7]) dürfen hier folgende Voraussetzungen gemacht werden. Jedenfalls traten die Juden im römischen Reiche, wo sie als eigene Synagogengemeinschaften sich constituirten, unter die Kategorie der religiösen Genossenschaften für auswärtige Culte; ähnlich so manchen anderen orientalischen Religionen, welche gleichfalls ihre Diasporagemeinden in der ganzen Welt hatten, fanden auf diese Weise auch die Synagogengemeinden in dem Rahmen der römischen Staatsordnung Raum.[8]) Schon sie waren mithin in der Lage, ihre Verfassungsverhältnisse nach Analogie des griechisch-römischen Genossenschaftswesens zu gestalten.[9]) Zwischen Synagoge und Cult-

1) Ebend., S. 632 f.

2) Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, 1837, S. 146 f. Vorlesungen über Kirchengeschichte, I, 1875, S. 41 f.

3) Die Kirchenverfassung des apostolischen Zeitalters: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1873, S. 631 f.

4) Les apôtres, S. 354 f.

5) Rothe's Vorlesungen über Kirchengeschichte, II, S. XIV.

6) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1876, S. 465 f. 1877, S. 89 f. Verwerthet sind zu solchem Behufe die bekannten Forschungen von Mommsen, Lüders, Foucart, zuletzt auch de Rossi: Roma sotterranea, III, S. 507 f.

7) Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, 1879.

8) Schürer, S. 9 f. 9) Ebend., S. 19 f.

verein kann dann aber wenigstens nicht in der Form eines Entweder = Oder geschieden werden. Lässt sich doch selbst darüber streiten, ob die Ausdrücke *συναγωγή* und *ἀρχισυνάγωγος* jüdischen oder griechischen Ursprungs sind.[1] Noch bezeichnender ist der Umstand, dass wenigstens auf den römischen Inschriften für die Mitglieder der *γερουσία* der echt jüdische Name *πρεσβύτεροι* gar nicht vorkommt, statt dessen diejenigen unter ihnen, welche den geschäftsführenden Ausschuss bilden, mit einem vom Genossenschaftswesen entlehnten Ausdrucke *ἄρχοντες* heissen.[2] Nicht minder entsprechen den patres et matres collegii die patres et matres synagogae,[3] und finden auch die *ἐκκλησίαι κατ' οἶκον*, in welchen man die keimartigen Elemente der christlichen Verfassungsbildungen erblicken darf (1 Kor. 16, 19. Röm. 16, 5. 14. 15. Kol. 4, 15. Philem. 2), ihre Parallelen.[4] Endlich übten auch die Synagogengemeinden in einem gewissen Umfange eigene Gerichtsbarkeit aus.[5]

Was Paulus in letzterer Richtung von der Gemeinde in Korinth fordert (1 Kor. 6, 1 f.), wird daher auf seiner eigenen Seite wahrscheinlich so gut im Anschlusse an die Synagoge gedacht und gewollt gewesen sein, wie die meisten der übrigen Normen, womit er in seinem und seiner Mitapostel Namen, gleichsam als mit einer gemeinsamen christlichen Halacha, die bunte Mannigfaltigkeit heidnischer Gesellschaftsformen bis zu einem gewissen Grade zu bemeistern suchte (vgl. 1 Kor. 4, 17. 7, 17. 11, 16, besonders 14, 33). Von sklavischer Gebundenheit kann in dieser Richtung freilich bei einem Manne, welcher in der Anordnung 1 Kor. 11, 4. 7 auf die Seite der griechischen Anschauung tritt, die Rede nicht sein. Ueberdies begegnete der von ihm ausgehenden Action eine Reaction seitens der bekehrten Heiden,[6] und in Beziehung auf die Ausgangspunkte der letzteren wird wenigstens für die Gemeinde zu Korinth, auf welche Heinrici seine Hypothese zunächst anwandte,[7] und wo auch Weizsäcker nichts bemerkt, was auf specifisch jüdische Vorbilder schliessen lässt,[8] der Hinweis auf den *θίασος* oder *ἔρανος* am Platze sein. Die damals in allen grossen Handelsstädten Kleinasiens, Griechenlands und Italiens verbreiteten

1) Ebend., S. 26. Ueber *συναγωγή* im griechischen Cultverein vgl. Renan, S. 353.

2) Schürer, S. 19. 3) Ebend., S. 29 f.

4) Ebend., S. 16 f. 5) Ebend., S. 12 f.

6) Treffend macht Weizsäcker auf die eigenthümlichen Complicationen aufmerksam, die sich aus einem Zustande ergeben müssen, »welcher die völlige Selbstregierung der Gemeinden mit einer gesetzgeberischen Stellung lebender einzelner Personen vereinigt« (S. 655).

7) Zeitschr. 1876, S. 172 f. 8) Jahrb. 1877, S. 483 f.

Cultvereine fanden ähnlich wie die römischen Collegien ihren Hauptzweck in gegenseitiger Unterstützung und gemeinsamem Vergnügen.[1]) Ihre Verfassungsverhältnisse schlossen sich den griechischen Freistaaten an. In gewöhnlich allmonatlich abgehaltener, officieller Versammlung (ἡ σύνοδος τῶν ἐρανιστῶν, gelegentlich wohl auch ἐκκλησία genannt) wurden Beschlüsse durch Stimmenmehrheit gefasst und Statuten aufgestellt. Personen, welche sich als Chargirte hervorgethan und verdient gemacht hatten, wurden mit öffentlichem Lob oder auch mit Verleihung von Kränzen ausgezeichnet, die Namen der Mitglieder aber auf einer Säule angeschrieben. Ebendaselbst fanden übrigens auch Rügen und Strafen ihre Verewigung, und »wer Streit und Verwirrung zu erregen schien« verfiel nicht blos dem Hausrecht, sondern trug unter Umständen vorher auch körperliche Züchtigung davon. Immer ist es die Gesammtheit, welche belohnt, bestraft, Gesetze gibt, beschliesst, überhaupt souverän herrscht. Auch Frauen konnten hier eine gewisse Rolle spielen, und um das Ganze verbreitete sich ein Schleier des Geheimnisses, unter welchem man sich ebenso geborgen nach aussen wie innerlich gehoben fühlte.

Andererseits existirten unter dem Namen Collegium in Rom und im römischen Reich eine grosse Anzahl von Culten, welche ganz auf die freiwilligen Beiträgen (stipes) der zu diesem Zwecke zusammengetretenen Vereinsgenossen angewiesen waren. Mit irgend einem Cultus standen überhaupt die meisten römischen Collegien in Verbindung.[2]) Waren diese Vereinigungen und Genossenschaften auch nicht alle rechtlich anerkannt, so bestand doch in Bezug auf die Classe der Dürftigeren (tenuiores) in der Rechtspraxis eine grosse Liberalität; sie konnten sich ohne specielle Autorisation bilden, zunächst im Interesse einer gegenseitigen Garantie des Begräbnisses ihrer Mitglieder.[3]) Fiel nun auch letzterer Gesichtspunkt, welchem man bekanntlich für die spätere Existenz der römischen Christenheit die grösste Bedeutung zugemessen hat, für die Interessen der ersten Gemeinden fast ganz hinweg (1 Thess. 4, 15. 17. 1 Kor. 15, 51), so empfahl sich die innerhalb der Collegien bestehende Sitte dafür um so mehr von gewissen anderen Seiten her. Selbst dem Sclaven war die Möglichkeit gegeben, mit Einwilligung seines Herrn in einen solchen Verein einzutreten. Hier, wo nur die gleiche Gesinnung die Mitglieder zusammenschloss, übte Jeder gleiches Recht. Die Unterschiede der Stände und Geschlechter

1) Renan, S. 351f.

2) Marquardt: Römische Staatsverwaltung, III, 1878, S. 135f. Gaston Boissier: La religion romaine, 2. ed. II, 1878, S. 247f. 266f.

3) Marquardt, S. 137f. A. Löning: Geschichte des deutschen Kirchenrechts, I, 1878, S. 202f.

verschwanden. Eng verbundene Freunde traten in gegenseitiger Fürsorge für einander ein und lebten gemeinsamen Interessen. An festlichen Mahlzeiten, welche den Mittel- und Glanzpunkt des Vereinslebens bildeten, durfte man des mühseligen Elends, dem draussen alles Lebensgefühl erlag, einmal vergessen und ein Mensch sein unter Menschen. Die Mitglieder nannten sich corporati, amici, socii, sodales, fratres und sorores und brachten Rechtsfragen möglichst innerhalb des Verbandes zum Austrag. Kein Wunder, wenn hier vorzüglich diejenigen ihre Befriedigung suchten, welche sonst in ihrer socialen Stellung zu kurz gekommen waren.

Es fragt sich nun, ob diesem griechisch-römischen Genossenschaftswesen neben der indirecten, durch die Synagoge vermittelten, auch irgendwelche directe Bedeutung für die urchristlichen Gemeindeverhältnisse zuzusprechen ist, wobei von vornherein jedenfalls die Voraussetzung besteht, dass es sich in dieser Beziehung auf verschiedenen Punkten der christlichen Karte sehr verschieden verhalten haben könne.[1] Schwerlich war die Synagoge irgendwo ganz unwirksam. In Rom selbst, seien nun die dortigen Christen ihrer Mehrzahl nach geborene oder gewordene Juden gewesen — tertium non datur — mochten die von ihr stammenden Erinnerungen den Ausschlag geben. Nun bildeten aber die Juden daselbst zur neutestamentlichen Zeit eine grössere Anzahl von einzelnen Gemeinden, deren jede ihre eigene — wenngleich ausserhalb des Pomeriums gelegene[2] — Synagoge, ihre eigene Gerusia und eigene Beamtenschaft hatten.[3] So lange und so weit sie vom Judenthum nicht zu unterscheiden oder nicht unterschieden waren, nahmen die römischen Christen daher sub umbraculo religionis licitae Theil an der jüdischen Freiheit,[4] womit nach dem oben Gesagten nicht unvereinbar, dass mehr als anderswo gerade in Rom das Collegienwesen das Schema bildet, innerhalb dessen das gesellschaftliche Leben der Christenheit sich bewegen und sogar, ohne dass die Veränderung nach aussen sofort augenscheinlich zu werden brauchte, vom Judenthum sich allmälig ablösen konnte. Selbst ohne gesetzliche Legitimation konnten die Messiasgläubigen, wenn sie unter so allgemein verbreiteten Formen zusammenzutreten fortführen, thatsächlichen Schutz geniessen oder wenigstens übersehen werden.[5] Auch in Colonien wie Korinth und Philippi mussten neben den griechischen die römischen Formen des Genossenschaftswesens deutlicher

1) Brandes, S. 64. 164. Jacoby: Jahrb. 1873, S. 576.
2) Marquardt, S. 35. 81. Schürer, S. 16.
3) Schürer, S. 15f. 18. 22.
4) de Rossi, III, S. 509.
5) Weizsäcker: Jahrb. 1877, S. 604f. 654.

hervortreten. Den Uebergang von der Synagogengemeinschaft zu selbständiger Genossenschaftsbildung hebt die Apostelgeschichte sowohl zu Korinth als zu Ephesus mit unverkennbarem Nachdruck hervor; dort, indem sie die ἐκκλησία κατ' οἶκον des Justus Titius (18, 7), hier, indem sie die σχολὴ Τυράννου, wohin Paulus die Jünger »absonderte« (19, 9), der Synagoge entgegensetzt. Allerdings muss letzteres »der stehende Name eines Locals« sein;[1] es konnte aber auf Grund des damaligen Sprachgebrauches kaum anders verstanden werden, denn als ein Versammlungslocal, wie Collegien es zur Miethe zu nehmen oder von Patronen zugewiesen zu erhalten gewohnt waren.[2] Gewiss dürfen wir an die Beurtheilung solcher Fälle von vornherein mit der Erwartung herantreten, es werde, sobald der Verband mit der Synagoge gelöst war, bei geborenen Griechen, zumal wenn allmälig ihrer viele dem neuen Verband beitraten, ohne zuvor den jüdischen auch nur kennen gelernt zu haben, eine natürliche Gravitation nach den althergebrachten, gewohnten Formen des religiösen Gemeinschaftswesens stattgefunden haben und die specifisch jüdische Farbe, die dasselbe im Synagogenverband angenommen hatte, hinter dem ursprünglichen Typus zurückgetreten sein, zumal da dieser vor jenem den Vortheil grösserer Bildsamkeit und Biegsamkeit voraus hatten. Zur Bestätigung dieser Voraussetzung dient die Beobachtung, dass den Gewohnheiten des Lebens, wie sie sich in solchen Genossenschaften einstellen mussten, allerdings die eigenthümlichen Uebelstände und Verirrungen entsprechen, welche uns in der Christenheit zu Korinth, namentlich was die gemeinsamen Mahlzeiten betrifft, entgegentreten.[3] So erklärt sich aber auch die an dem 1 Kor. 11—14 gezeichneten Bilde zu machende Wahrnehmung, »dass eine so zusammengesetzte Gemeinde Alles, was zu ihren Lebensbedingungen und Lebensäusserungen gehört, selbst vollzieht, und dass sich für sie auch die Formen der Selbstregierung leicht und ungezwungen ergeben mussten«.[4] Eine gewisse Schulung in dieser Richtung muss vorausgesetzt werden dürfen, wenn

1) Overbeck, S. 313.

2) de Rossi, S. 512. Boissier, S. 264: Suivant les pays le local portait des noms differents. On l'appelait d'ordinaire le lieu du repos et du loisir, schola. L'emplacement de la schola était souvent fourni par quelque riche protecteur.

3) Heinrici, S. 509f. Auf dem Wege dazu ist Jacoby: Jahrbücher für deutsche Theol. 1873, S. 561.

4) Weizsäcker: Jahrb. 1873, S. 646. Auf dem Wege zur richtigen Beurtheilung ist abermals Jacoby, wenn er S. 574f. 578 den Eindruck gewinnt, als habe es an jeder liturgischen Oberleitung der Gemeindeversammlungen zu Korinth gefehlt. Gerade das passt nicht zu dem Vorbilde der Synagoge, wo der ἀρχισυνάγωγος mit dem ὑπηρέτης Ordnung hielt.

bei einer, doch in der That aus tenuiores bestehenden (1 Kor. 1. 26f.), Gemeinde sofort in allen auf ihre eigene Organisation bezüglichen Angelegenheiten die Vollgewalt in so ausgedehntem Maasse stehen kann, dass sie sich Steuern auferlegt, Beamte und Gesandte wählt, ihre Mitglieder bestraft, überhaupt die höchsten Acte der Verwaltung und der Justiz selbst übt.[1] Und, was noch wichtiger ist, Paulus erkennt auf diesem ganzen Gebiete das Recht der Gemeinde an,[2] unbeschadet eigenster apostolischer Autorität, kraft welcher er, wo er directe Worte des Herrn, den pneumatischen Sinn der Schrift und die allgemeine Sitte und Ueberlieferung der Christenheit zur Seite hat, das Recht der eigentlichen Gesetzgebung auszuüben unternimmt.[3] So entstand zunächst auf griechischem Boden neben den heidnischen Bruderschaften eine christliche ἀδελφότης (1 Petr. 2, 17. 5, 9), welche sich durchaus selbst regierte, ihre naturgemässen Vorstände aber in besonders verdienten und leistungsfähigen Mitgliedern fand. Eine solche Stellung nahm in Korinth das Haus des Stephanas als ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας (1 Kor. 16, 15) neben Anderen (vgl. 16, 16) ein.[4] Auf gleichem Wege, und namentlich wohl auch schon durch einen gewissen Wohlstand, welcher ihnen Darbietung ihres Hauses zu Gemeindezwecken erlaubte, hatten sich Aquila und Prisca in Ephesus, Philemon und Archippus in Kolossä oder Laodicea zu einer dominirenden Stellung in der Gemeinde qualificirt. Wie aber solchen Personen die Leitung der Gemeinde naturgemäss in die Hände fiel, so besteht nicht minder naturgemäss auf der anderen Seite die Voraussetzung, dass sie durchweg nur in Uebereinstimmung mit der Gemeinde handeln. Daher kleidet der Apostel 1 Thess. 5, 14f., was er den Thessalonichern von den Pflichten der Vorsteher zu sagen hat, in die Form einer Aufgabe, welche die Gemeinde an sich selbst zu lösen hat, ein,[5] und wendet er sich in den Korintherbriefen trotz der Spaltungen und Unsitten, die er zu rügen hat, nicht etwa an einzelne Vorsteher oder Aufseher, sondern an die Gemeinde im Ganzen, welche als solche ihm auch in ihrem Sendschreiben eine Reihe von Fragen unterbreitet hat[6] und überhaupt als Gesammtkörper zusammentritt, nicht blos um sich zu erbauen (1 Kor. 14, 13) und um gemeinsame Mahlzeit zu halten (1 Kor. 11, 18), son-

1) Weizsäcker, S. 641f. 645f.

2) Baur: Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Afl. S. 264. Brandes, S. 59f. 65.

3) Weizsäcker, S. 647f.

4) Weizsäcker, S. 637f.

5) Ebend., S. 633. Vgl. auch Holsten: Jahrb. für protest. Theol. 1876, S. 145.

6) Weizsäcker, S. 641f.

dern auch um Gericht zu halten (1 Kor. 5, 4. 6, 4. 2 Kor. 2, 6—8). So weit aber bereits von einem Gemeindeamt oder Aemtern gesprochen werden kann, hängt Alles noch an dem Begriffe des *χάρισμα*. Frei theilt der Geist selbst die Gaben aus (1 Kor. 12, 4. 11), welche als lebendige Kräfte den gemeindlichen Organismus in Bewegung und in Thätigkeit setzen. Die Geistesgaben äussern sich in Diensten, welche erwiesen werden, ohne sofort einen amtlichen Charakter mit sich zu führen. Die Verschiedenheit jener in der Gemeinde sichtbar werdenden *χαρίσματα* entspricht vielmehr einfach einer Verschiedenheit vorhandener Bedürfnisse. So aber entstehen verschiedene Berufsthätigkeiten, in welchen die allmälig sich gegeneinander abgrenzenden Aemter bereits präformirt sind. Am deutlichsten tritt solches zu Tage bezüglich der 1 Kor. 12, 28 erwähnten Gaben des Gemeindedienstes (*ἀντιλήψεις*) und der Gemeindeleitung (*κυβερνήσεις*). Das sind freilich noch nicht die *διάκονοι* und *ἐπίσκοποι* der Pastoralbriefe, sondern als Bezeichnungen zweier einzelner, für Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten unentbehrlicher, *διαιρέσεις διακονιῶν* (1 Kor. 12, 5) erst die abstracten Ausdrücke für jene Concreta.[1] Desshalb darf man aber an der Existenz persönlicher Träger der *κυβερνήσεις* nicht verzweifeln.[2] Der Uebergang von den persönlichen Bezeichnungen zu abstracten beweist nichts. Wie vielmehr in der parallelen Reihe von *χαρίσματα* Röm. 12, 6—8 noch die *διακονία* als Abstractum, dagegen im *προϊστάμενος* die Kategorie schon personificirt auftritt, so lag es auch in der Natur der Sache, dass Functionen der Verwaltung in der Gemeinde nicht blos bestehen mussten, sondern auch dass sie nicht von zufälliger Ausübung abhängig gemacht sein durften. Dem wird dadurch nicht etwa anders, wenn alle übrigen namhaft gemachten *χαρίσματα* darum, dass sie lediglich persönliche Qualitäten, individuelle Virtuositäten begründen, ein institutionelles Amt auf keine Weise hervortreiben, wenn mit anderen Worten die Gaben der Wunderheilungen, der Prophetie und des Zungenredens nur einen »natürlichen Klerus«[3] constituiren konnten. Denn dass der erforderliche specielle Dienst bestimmten Personen als Amt übertragen wird, lässt sich mit der Betrachtung der Gemeindeleitung als *χάρισμα* recht wohl vereinigen. Bedurften doch die Apostel einer persönlichen Begabung noch viel mehr und treten uns gleichwohl als Personen entgegen, welche ein für allemal mit ihrem Amte betraut sind.[4] Dass aber die

1) Baur: Christenthum u. s. f., S. 263.

2) Gegen Jacoby, S. 575. Aehnlich Beyschlag, S. 63.

3) Nitzsch: Praktische Theologie, 2. Afl., I, S. 16f. Beyschlag, S. 54. Vgl. Jacoby, S. 578: »religiöser Naturalismus«.

4) Weizsäcker, S. 632. 636.

Berufsthätigkeit der Vorsteher eine mit der apostolischen verwandte ist, beweist schon der von beiden gemeinsam gebrauchte Ausdruck *κοπιᾶν* (vgl. Röm. 16, 6. 12. 1 Kor. 15, 10. 16, 16. Gal. 4. 11. 1 Thess. 5, 12).[1] Man beachte nun aber, dass in solcher Richtung thätige Vorsteher z. B. in Thessalonich sofort in einem bald nach der Stiftung der Gemeinde geschriebenen Brief vorausgesetzt werden. Dies zeigt nicht minder als die integrirende Rolle, welche der *προϊστάμενος* Röm. 12, 5 unter den übrigen, zur Einheit des Ganzen in Wechselwirkung tretenden, Gliedern des Leibes, und die *ἀντιλήψεις* und *κυβερνήσεις* 1 Kor. 12, 28 in der Totalität der zum Wohle des Ganzen zusammenwirkenden *χαρίσματα* spielen, wie wenig der Apostel sich eine Gemeinde ohne ein Vorsteheramt mit anerkannten Rechten und Pflichten denken kann.[2]

Eine verhältnissmässig untergeordnete Frage ergibt sich aus dem Anklange des Ausdruckes *προϊστάμενος* an *προστάτης*, was häufig im Sinne des lateinischen patronus steht und beim römischen Clemens (ad Cor. 36, 1. 61, 3. 64), sowie in den apostolischen Constitutionen (8, 11) eine, etwa mit *παράκλητος* 1 Joh. 2, 1 zu vergleichende, Bezeichnung Christi bildet. Sowohl bei den römischen als auch bei den griechischen Genossenschaften begegnet vielfach ein stehendes Verhältniss derselben zu vornehmen Patronen und mächtigen Protectoren, deren Wohlthätigkeit und Freigebigkeit jene vielfach Existenz und Gedeihen, vornehmlich Rechtsschutz und Beistand vor Gericht zu danken hatten. Auch die römischen Judengemeinden kennen dieses Verhältniss und scheinen sich z. Th. sogar nach ihren Patronen benannt zu haben (Synagoge der Augustesier, Agrippesier, des Volumnus).[3] Nun begegnet Röm. 16, 2 eine *προστάτις πολλῶν καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ*, was von den Lesern, zumal im Zusammenhange 16, 1—3, am natürlichsten als in der angedeuteten Weise gemeint aufgefasst wurde.[4] Um so weniger kann sie wegen *διάκονος τῆς ἐκκλησίας* 16, 1 als Diakonissin im Sinne von 1 Tim. 3, 11 gelten. Denn erstlich würde eine patrona sich zu den betreffenden Dienstleistungen wenigstens nicht von Natur eignen, und zweitens kann das Patronat als solches überhaupt nicht als Gemeindeamt betrachtet werden, wenn auch einzelne Fälle vorkommen, dass Patrone zu Würdenträgern des Vereins, und zwar acclamationsmässig (sine suffragiis, ex omnium sententia), erhoben worden sind.[5] Die in der gedachten Weise charakterisirte Phöbe von Kenchreä muss also eine

1) Weizsäcker, S. 632. 640. 2) Ebend., S. 634f.
3) Schürer, S. 15f. 31.
4) Heinrici: Zeitschr. 1876, S. 517f. 1877, S. 98f.
5) Boissier, S. 293f.

um die dortige Gemeinde durch mannigfache Opfer und Leistungen verdiente Frau gewesen sein, welche Fremden, Armen, Kranken, unter Anderen auch dem Apostel, als er Gast in Korinth war, Pflege, Hülfe und Schutz hatte angedeihen lassen[1]) und überdies vielleicht im Moment, da sie nach Rom reiste, noch einen besonderen Auftrag im Interesse der Gemeinde übernahm.[2])

3. Fremdartig — man kann es nicht leugnen — schiebt sich in den bis jetzt entwickelten Zusammenhang die schon mannigfach beanstandete (vgl. S. 56 f.) Adresse Phil. 1, 1 *πᾶσιν τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις* herein.[3]) Doch mag man erwägen, dass der Philipperbrief, wenn echt, so ganz am Schlusse der paulinischen Wirksamkeit entstanden ist, wo die Verhältnisse, wenigstens an einzelnen Punkten der christlichen Welt, schon festere geworden sein konnten, während die im Briefe besprochene Geldangelegenheit eine Adresse an die Vorsteher der Gemeinde auch sachlich begreiflicher macht.[4]) Auch lesen wir hier noch nichts von kirchlicher Prüfung, Einsetzung und Weihe dieser Beamten, wie in den Pastoralbriefen. Immerhin entspricht die Zweitheilung der Aemter ebenso sehr der jüdischen Synagoge mit ihren *ἄρχοντες* und *ὑπηρέται* als speciell den Zuständen, wie wir sie nunmehr an der Hand der Pastoralbriefe zu schildern haben werden. Diese Schriftstücke nämlich legen, zwar aus dem angedeuteten Grunde nicht das früheste,[5]) wohl aber das gewichtigste Zeugniss dafür ab, dass die synagogalen Formen sich auch in dem weiten Gebiete, ja im Centrum des Heidenchristenthums immer fester setzten und dauernd behaupteten. Die Anordnungen dieser Briefe über die amtliche Thätigkeit der »Aelteren«, welche die Angelegenheiten der Gemeinden leiten,[6]) und der »Jüngeren«, welche sich in die Dienstleistungen der Einsammler und Austheiler von Almosen (gabbare zedakah) und des, auch in der römischen Judengemeinde begegnenden,[7]) Synagogendieners (chassan = *ὑπηρέτης* Luc.

1) Scholten: Theol. Tijdschrift, 1876, S. 14 f. Volkmar: Paulus' Römerbrief, 1875, S. 137. Holsten: Jahrbücher für protest. Theol., 1876, S. 143 f.

2) Weizsäcker, S. 641.

3) Holsten, S. 144. Vgl. dagegen Hilgenfeld: Zeitschr. f. wiss. Theol., 1877, S. 153 f.

4) Weizsäcker, S. 667. Vgl. übrigens Holsten: Jahrb. 1875, S. 426 f. 1876, S. 142 f.

5) Gegen Jacoby, S. 581.

6) Vgl. Jacoby, S. 553: »Wo uns der Begriff eines *πρεσβύτερος* entgegentritt, haben wir immer die Verfassung der Synagogen vorauszusetzen. S. 581: »Könnten wir daran zweifeln, dass das Muster der Synagoge in's Auge gefasst ist, so müsste die Bezeichnung der Vorsteher als Presbyter allen Zweifel überwinden«.

7) Schürer, S. 28.

4, 20) theilten, nicht minder auch die über Prüfung und Ordination der Amtsträger und über die Form des Gottesdienstes ertheilten Weisungen begünstigen die, mit den älteren Paulinen in Widerspruch tretende, Vorstellung, als habe Paulus selbst die Formen der Synagoge den christlichen Gemeinschaften, die er gründete, geradezu auferlegt.[1] Während in den echten Briefen des Apostels, besonders in den nach Korinth gerichteten, welche uns die anschaulichste Vorstellung von den inneren Verhältnissen einer apostolischen Gemeinde geben, von stehenden Verhältnissen noch fast gar nicht die Rede ist, die freie Entfaltung und Bethätigung der Kräfte, durch welche der Geist wirkt, vielmehr noch im ungehemmten Flusse begriffen erscheint, tritt uns 1 Tim. 4, 14 ein *πρεσβυτέριον* als collegialisch abgeschlossene Kirchenbehörde entgegen, wie wir eine solche in der eigentlich apostolischen Zeit vergeblich suchen würden.[2] So machen in demselben Maasse, als der ursprünglich gesetzesfreie Paulinismus hinter jenem zwar nicht jüdischen, aber doch wieder gesetzlichen Christenthum zurücktrat, welches die spätere neutestamentliche Literatur und die Werke der apostolischen Väter charakterisirt, auch die freieren Formen des griechischen Cultvereins, des römischen Collegiums und was Gleichartiges sonst noch aufgetaucht sein mochte, den strengeren und gebundeneren der jüdischen Synagoge Platz; wo diese nicht von Anfang an triebkräftig sich erwiesen haben, da wachsen sie doch bald genug nach,[3] ja es wird sogar aus dem unscheinbaren Nachbilde des jüdischen Synagogenrathes ein anspruchsvolles Abbild des levitischen Priesterthums, eine Hierarchie höherer Ordnung, ein neutestamentliches Mittleramt, eine ökumenische Theokratie. Schon um die Zeit der Wende des ersten zum zweiten Jahrhundert war auf bedeutsamen Punkten der Christenheit die entscheidende Stimme übergegangen auf einen besonderen Vorstand und die Gleichberechtigung aller Vereinsgenossen verschwunden hinter der sich fast geräuschlos vollziehenden Scheidung zwischen einem Klerus kirchlicher Amtsträger einerseits und dem lediglich empfangend oder höchstens »zustimmend« sich verhaltenden Laienstand (*λαός*) welcher 1 Tim. 5, 20 als *οἱ λοιποί* vom geistlichen Stande unterschieden wird.[4]

Gleichwohl wäre es eine einseitige Auffassung, wenn man eine derartige Entwickelung etwa nur unter dem Gesichtspunkte eines Sieges judenchristlicher Principien über die paulinischen Anfänge

1) Heinrici, S. 470.

2) Schleiermacher weist darauf hin, dass der Ausdruck weder Phil. 1, 1, noch Apg. 20, 17 begegnet, S. 58 (246).

3) Jacoby, S. 580.

4) Weizsäcker, S. 664.

auffassen wollte. Auch die heidnischen Genossenschaften hatten selbstverständlich ihre Vorstände; in den Collegien gab es höhere Beamte, magistri oder curatores genannt, und niedere, ministri.[1]) Sie wurden auf Jahresfrist ernannt, und fast sollte man denken, wenn man liest, dass die Beamten der römischen Judengemeinden im September gewählt wurden,[2]) es seien daselbst neben lebenslänglichen, welche als solche ausdrücklich hervorgehoben werden, auch jährlich wechselnde Beamte anzutreffen gewesen (vgl. die Vorstellung Joh. 11, 49. 51 *ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*). In den christlichen Gemeinden dagegen konnte, so lange noch wegen der täglich zu gewärtigenden Wiederkunft der *καιρὸς συνεσταλμένος* 1 Kor. 7, 29 bestand, mithin Zukunft überhaupt kein Gegenstand war, ein derartiger Gedanke nicht aufkommen. Die Gemeindebeamten bestanden so zu sagen auf Lebenszeit dieses *αἰών*. Statt dass nun aber durch eine baldige *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* den an der Spitze der Genossenschaften stehenden Männern ihre provisorische Amtsverwaltung abgenommen worden wäre, hatten dieselben vielmehr gemeinsame Angelegenheiten je länger, desto mehr und in wachsendem Umfange zu besorgen. Gleichzeitig fand der Cultus eine reichere Entwickelung und trug mit den Forderungen, die er stellte, das Seinige bei zur Ausbildung hierarchisch-aristokratischer Verfassungsformen. Auch sonst haben die orientalischen Culte die Standesunterscheidung, um die es sich handelt, tiefer in das Bewusstsein der Zeit eingeführt (vgl. Apulejus: Met. XI, 17, 789), und mit ihrer Einwirkung läuft diesmal auch diejenige des Vorbildes der politischen Regierungsformen im Reiche parallel. Die Namen *ἐπίσκοποι*, *κληρωτοί*, ordo waren Römern und Griechen, wie theilweise schon aus dem Genossenschaftswesen,[3]) so insonderheit aus ihren bürgerlichen Verhältnissen geläufig.[4]) Wo vollends christlicherseits noch militärische Analogien aufgeboten werden, da liegt speciell eine bestimmte Einwirkung des Sondergeistes der römischen Gemeinde vor, welcher sich allmälig zum Gemeingeist der Christenheit auszuweiten vermochte. So unterscheidet das dem Clemens zugeschriebene römische Gemeindeschreiben nicht blos die Amtsträger als *προηγούμενοι*, welchen Gehorsam gebührt, von den übrigen Gesellschaftsgruppen innerhalb der Gemeinde (1, 3. 21, 6), sondern es vergleicht auch die letztere dem römischen Kriegsheer, welches geordnet unter einer mannigfach abge-

1) Boissier, I, S. 262f. 294.

2) Schürer, S. 22. 3) Renan, S. 352f.

4) Rothe: Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, S. 154f. 219. Vorlesungen, S. 212. Neander, S. 194f. Brandes, S. 161. Anders bezüglich des *κλῆρος* urtheilt Ritschl: Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. S. 388. 393.

stuften Führerschaft einherzieht (37, 2—4). Dieses Schriftstück bietet überhaupt das classische Document für das Auftreten einer auf der neuen Grundlage der Autorität des Amtes fortgebildeten, christlichen Weltanschauung.[1] Schon von Haus aus ist es gerichtet gegen ein Wiederhervorbrechen des demokratischen Princips des griechischen Cultvereins in der korinthischen Gemeinde. Diese letztere soll nun zum Gehorsam unter das römische Autoritäts- und Amtsprincip zurückgeführt werden. Die Nothwendigkeit einer solchen, auf göttlicher Autorität beruhenden, neutestamentlichen Amtswürde sucht der Verfasser aus künstlich ausgedeuteten Stellen des A. T. darzuthun. Namentlich tritt jenem Hinweis auf die militärische Subordination in charakteristischer Weise ein solcher auf die göttlich geordneten Rangstufen des alttestamentlichen Cultuspersonals als auf einen Ausdruck des göttlichen Willens zur Seite. Von hier ab beginnt somit die nachweisbare Wirksamkeit des Vorbildes der jüdischen Hierarchie.

So wird die Zweiheit der Gemeindebeamten (Bischöfe und Diakone) auf Jes. 60, 17 zurückgeführt (42, 4. 5) und die im A. T. geordnete Ständetheilung in Priester, Leviten und Laien mit ihren unverrückbar abgegrenzten Rechten und Pflichten als Typus der Ordnung betrachtet, welche auch in der christlichen Gemeinde herrschen soll (40, 5). Bei solcher Verwendung alttestamentlicher Typen geht Clemens freilich auf der Spur von 1 Kor. 9, 13 und vor Allem des Hebräerbriefes, der »auch darin seine Zeit charakterisirt«,[2] dass er gleichfalls die ἡγούμενοι bietet, welche hier bereits zugleich lehren (13, 7) und Seelsorge üben (13, 17), ja wie als nächste Adressaten des Briefes genannt sind (13, 24). Man kann sogar eine gewisse Consequenz darin finden, wenn hier dem Oberpriester des Hebräerbriefes auch Unterpriester zur Seite und ein Laienstand entgegentritt, während sachlich ein directer Widerspruch zu den Grundideen jenes Briefes vorliegt.[3] Gleichwohl hat, wie das genannte neutestamentliche Schriftstück die Idee des allgemeinen Priesterthums eingehend begründet, so auch nach dem Clemensbriefe (48, 5 = 1 Kor. 12, 8—10) der Geist seine Gaben in der ganzen Gemeinde verbreitet; absichtlich wird, wie ja selbst in den Ignatianen noch der Fall,[4] der Titel ἱερεῖς von christlichen Vorstehern auch da vermieden, wo er nahe liegt, weil ihre Hauptfunction in die im Namen der Gemeinde darzubringenden Opfer gesetzt wird (40, 2—41, 3);[5] der kirchlich correct Gesinnte aber führt noch,

1) Schenkel: Das Christusbild der Apostel, S. 132 f.
2) Weizsäcker, S. 668. Vgl. auch Jacoby, S. 554.
3) Schenkel, S. 133 f. 405.
4) Ritschl, S. 461. 5) Ritschl, S. 395.

wenigstens pro forma, die Sprache der Volkssouveränetät: *ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους* (54, 2). Man wird nicht irre gehen, wenn man den Verfassern beider Briefe, sofern sie bereits einen Standesunterschied vertreten, aber doch noch keine specifisch hierarchische Grundauffassung des Verhältnisses durchführen,[1] als Dritten im Bunde den Verfasser der Pastoralbriefe insofern beigesellt, als auch er mit ausgesprochenster Abneigung gegen alle Unterscheidung von esoterischen und exoterischen Kreisen innerhalb der Gemeinde, von Pneumatikern und Psychikern unter den Christen (S. 170f.), eine gewisse Hochhaltung des sacramentalen Amtscharakters verbindet, wie sie allen klerikalen Ansprüchen jeweils zur Unterlage gedient hat. In letzterer Beziehung gehen die Pastoralbriefe nicht blos durch den, aus der Ordination hergeleiteten, klerikalen Charakter der vicarii apostolici (vgl. Nr. 4), sondern auch darin über die im Clemensbrief vorausgesetzten Zustände hinaus, dass hier das *πλῆθος* selbst in Verfassungsangelegenheiten immerhin noch ein Wort darein zu reden hat (vgl. S. 210), während bei unserm Briefsteller alle gesunde Lebensthätigkeit der Gemeinden durch das Lehren und Regieren, ja durch das ganze persönliche Verhalten einzelner an der Stelle der Apostel wirkender Männer und durch die von diesen eingesetzten Bischöfe bedingt erscheint.[2] Näher liegt hier schon die Parallele des Briefes des Polykarp, welchem zufolge den Presbytern und Diakonen gehorcht werden muss wie Gott und Christo (5, 3). Mindestens führen uns daher die Pastoralbriefe bis unmittelbar an die Schwelle der Periode, da die Auseinandersetzung des Einen Bischofs mit der Mehrzahl der Presbyter sich vollzog, infolge welcher jenem die, früher collegialisch gehandhabte, Leitung der Gemeindeangelegenheiten zufiel. Eine solche Concentration der kirchlichen Vollmacht in diesem Einen, der sich zum Haupt seiner bisherigen Mitbevollmächtigten machte, lag nun allerdings theils in der Natur der Sache, sofern Leitung der Verhandlungen, Ausführung der Beschlüsse, Vertretung nach aussen und Correspondenz mit anderen Gemeinden mehr oder weniger Sache des Präsidenten des Presbyter-Collegiums von Anfang an gewesen sein muss; theils aber erklärt sich die so allgemeine und durchgreifende Veränderung aus der gleichmässig wirkenden Macht der neuen Verhältnisse, unter welchen die Christenheit des zweiten Jahrhunderts sich entwickelte. In Perioden des äusseren Kampfes steigt der Werth der Führer, und die Noth der Zeit begünstigt, ja erheischt Zusammenfassung der Geschäfte in einer starken Hand, die das Vertrauen Aller besitzt. Dazu tritt gesteigerter Anlass von innen. In grösseren Gemeinden, wo sich

1) Baur, S. 266f. 2) Weizsäcker, S. 660.

die Gläubigen in verschiedene Versammlungshäuser vertheilen mussten, konnte die ideale Einheit nur durch gemeinsames Festhalten an einem gemeinsamen Oberhaupt in Wirklichkeit und Wirksamkeit treten. Wie das Ansehen dieses Einen die Einheit der Gemeinde in Christus persönlich darstellte, so entsprach solches auch dem Streben nach kirchlicher Einheit überhaupt und verlieh Bürgschaft gegen das Zerfallen in Sekten.[1] Namentlich dem Kampfe wider die gnostische Häresie, seitens welcher die Kirche mit Zersetzung bedroht war, verdankt daher der heidenchristliche Episkopat seine Befestigung.[2] Sofern nun unser Briefsteller in diesem Kampf wider die Gnosis schon persönlich betheiligt ist und den sichersten Schutz gegen die drohende Gefahr auch seinerseits von dem Eifer und der geordneten Thätigkeit der Gemeindebeamten erwartet, liegt allerdings die Frage nahe, ob ihm sein geschichtlicher Platz nicht schon in der Zeit des sich gestaltenden Episkopats angewiesen werden müsse.

4. Von Belang für die Beantwortung der angeregten Frage ist die Thatsache, dass sowohl 1 Tim. 3. 2 als Tit. 1, 7, d. h. an den beiden einzigen Stellen, wo die Pastoralbriefe den Ausdruck *ἐπίσκοπος* haben, dieser im Singular steht, während Tit. 1, 5 unmittelbar vorher von *πρεσβύτεροι*, 1 Tim. 3, 8 bald nachher von *διάκονοι* und 5, 17 von *πρεσβύτεροι* die Rede ist, so dass man, wenn man den ersten Timotheusbrief isoliren dürfte, daraus die Vorstellung eines Bischofs gewinnen könnte, welcher mit Presbytern und Diakonen die Gemeinde regiert. In der That suchte einen Unterschied zwischen dem einen Bischof und der Mehrzahl von Presbytern Kist in seiner Abhandlung »über den Ursprung der bischöflichen Gewalt in der christlichen Kirche«[3] zu begründen, und zwar unter Voraussetzung eines primitiven Zustandes, in welchem die christlichen Gemeinden planlos in verschiedene Häuflein und Conventikel getheilt das Bild einer gänzlichen Zerfahrenheit dargeboten hätten. An der Spitze einer jeden derartigen Hausgemeinde hätte ursprünglich ein Presbyter gestanden, wie später noch bei den Fractionen der Fall war, in welche nach Epiphanius (Här. 69, 1) die Gemeinde zu Alexandria zerfiel. Gewöhnlich dagegen hätten die in volkreichen Städten vorhandenen Hausgemeinden sich untereinander zusammengeschlossen und sei dann an die Spitze des Presbytercollegiums ein Bischof getreten. Dass man für eine

1) Hase, S. 115f.

2) Baur: Paulus, II, S. 112. Christenthum u. s. f. S. 274. Schwegler, S. 152f. Ritschl, S. 452. Eine gewisse Correspondenz in der Entwickelung der Gnosis und des Episkopats nimmt selbst Johann Peter Lange wahr (I, S. 140) trotz schlechtester Laune darüber (S. 138).

3) Zeitschrift für historische Theologie, II, 1832, 2, S. 47f.

solche Construction nicht die Ignatianen anrufen dürfe, sofern die von ihnen vorausgesetzten Spaltungen ganz andere Ursache haben, hat sofort Baur bemerkt.[1] Ueberhaupt aber wird hier der Urzustand der Christenheit in gesellschaftlicher Beziehung viel chaotischer vorgestellt, als er dem oben Entwickelten zufolge sein konnte.[2] Dass jede Hausgemeinde ihren eigenen Presbyter gehabt habe, stimmt mindestens nicht mit Jak. 5, 14, wo der Kranke *τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας* holen lässt.[3] Die Verfassungsverhältnisse in Alexandria endlich hatten sich schon bei der dortigen Judenschaft ganz exceptionell gestaltet[4] und sind, was die Christenheit betrifft, von Ritschl weiter verfolgt und in einem Sinn aufgehellt worden, wonach es sich dort um eine Nachwirkung des älteren jerusalemischen Episkopats im Gegensatze zum heidenchristlichen gehandelt habe.[5]

In theilweisem Anschlusse an Kist hat Baur die Ansicht vertreten, dass zwar beide Benennungen sich, wie dies aus Tit. 1, 5, 7 unleugbar hervorgeht, in den Pastoralbriefen auf ein und dasselbe Amt beziehen, jedoch zwei verschiedene Seiten desselben dadurch bezeichnet seien. Es werde nämlich Titus aufgefordert *κατὰ πόλιν* Presbyter einzusetzen (Tit. 1, 5), was nicht so zu verstehen sei, als ob Titus in jeder Stadt ein Presbyterium zu bestellen gehabt hätte. Vielmehr sei auf je eine Stadt ursprünglich ein Vorsteher gekommen, welcher im Verhältnisse zu seiner eigenen Gemeinde als Hirte (vgl. Apg. 20, 28. 1 Petr. 5, 2) *ἐπίσκοπος* heisse. Werden aber mehrere einzelnen Gemeinden vorstehende *ἐπίσκοποι* zusammengenommen und mit einem gemeinsamen Namen bezeichnet, so heissen sie *πρεσβύτεροι*. Daher werde, sobald von dem Vorsteher als Individuum die Rede ist, derselbe Tit. 1, 7 *ἐπίσκοπος* genannt, und komme 1 Tim. 3, 1—13 der Name *πρεσβύτερος* gar nicht vor, wohl aber 5, 17. 19, wo er sich aus dem collegialischen Verhältnisse erkläre, in welchem Timotheus zu den Vorstehern stand (vgl. 1 Petr. 5, 1 *συμπρεσβύτερος*).[6] Aber die beiden von Baur geltend gemachten Stellen der Apostelgeschichte 14, 23 (*χειροτονήσαντες κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους* und 15, 21 (*Μωυσῆς κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς*) beweisen nichts für seine Auslegung von Tit. 1, 5, da die erstere gerade so gut wie die Titusstelle vielmehr von vielen Aeltesten in einer Gemeinde zu verstehen ist, bezüglich der zweiten aber bedacht werden will, dass

1) Pastoralbriefe, S. 85.

2 Vgl. Rothe, S. 193f. Neander, S. 43f. 195. Beyschlag, S. 59f.

3) Huther, S. 117. 4) Schürer, S. 15.

5 S. 427f. 436. 448f. Vgl. auch Baur: Christenthum der drei ersten Jahrh. S. 269f. Rothe: Vorlesungen, S. 84.

6 Pastoralbriefe, S. 81. 84. Ueber den Ursprung des Episkopats, S. 85f.

in den Städten Palästina's mehrere Synagogen bestanden haben. Der Verfasser des Titusbriefes aber hätte, falls er die in Rede stehende Meinung ausdrücken wollte, schreiben müssen *κατὰ πόλιν πρεσβύτερον*. Ausserdem redet die Apostelgeschichte seit 11, 30 mehrfach von *πρεσβύτεροι* der jerusalemischen Gemeinde (15, 2. 4. 6. 22. 23. 16, 4. 21, 18), niemals aber von einem *ἐπίσκοπος* derselben, und die Vorsteher der christlichen Genossenschaft von Ephesus, welche 20, 17 ebenso Presbyter wie 20, 28 Bischöfe heissen, sind doch nicht »Vorsteher der die *ἐκκλησία* im Ganzen bildenden Gemeinden«,[1] sofern wenigstens im Sprachgebrauch des apostolischen Zeitalters der Name *ἐκκλησία* niemals einen beliebigen Complex von Gemeinden bezeichnet (vgl. S. 192f.).[2]

Selbst im Epheserbrief, welcher bekanntlich an die Stelle von *πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι* 1 Kor. 14, 33. Röm. 16, 16 den dogmatischen Begriff der Kirche setzt (S. 187), kommen zwar *ποιμένες καὶ διδάσκαλοι* (4, 11), aber weder Bischöfe, noch Presbyter vor. Paulus kennt den letzteren Ausdruck gar nicht, den ersteren nur in der oben (S. 202) gewürdigten Stelle Phil. 1, 1. Aber gerade hier treten, woraus schon Theodoret die richtigen Schlüsse zog, neben oder vielmehr vor den *διάκονοι* nur die *ἐπίσκοποι*, nicht etwa auch *πρεσβύτεροι*, auf.[3] und die Auskunft, es werde hier nicht sowohl ihr collegialisches, als vielmehr ihr Verhältniss »zu den Gemeinden, deren Vorsteher sie sind« in Betracht gezogen,[4] ist unmöglich, da es sich ja nur um eine einzige Gemeinde handelt, und zwar um dieselbe, in welcher in bezeichnender Parallele mit den *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι* Phil. 1, 1 der Brief des Polykarp nur *πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι* kennt (5, 3).

Nachdem Baur schon früher eingeräumt hatte, dass wenigstens 1 Tim. 5, 17 auf ein Presbytercollegium an derselben Gemeinde führt,[5] wie solches ja auch 4, 14 mit Namen genannt wird,[6] hat er später die wesentliche Identität von Presbytern und Bischöfen, wo in der Mehrzahl von ihnen die Rede ist, zugegeben,[7] und nur noch beachtenswerth gefunden, dass 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 7 der *ἐπίσκοπος* in der Einheit von der Mehrheit der *πρεσβύτεροι* und *διάκονοι* unterschieden werde.[8] Aber der beidemal im Singular stehende Ausdruck verdankt sein Dasein blos dem in beiden Fällen vorangehenden *τις* (s. z. Tit. 1, 7).[9] Die Identität dieser, von dem Verfasser absichtlich gewählten

1) Baur, S. 83. 2) Neander, S. 195.
3) Hilgenfeld: Einl., S. 334.
4) Baur, S. 83. 5) Pastoralbr., S. 129.
6) Vgl. Beyschlag, S. 90.
7) Christenthum der drei ersten Jahrh., S. 261.
8) Ebend., S. 275. 9) Huther, S. 142.

und zur Grundlage für die entsprechende Paränese gemachten, Charakterbezeichnung mit dem geläufigeren, ja altbekannten terminus technicus πρεσβύτερος[1]) ergibt sich im Grunde schon aus der Bezeichnung οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι 1 Tim. 5, 17, evidenter aus Vergleichung von 1 Tim. 3, 1—7 mit Tit. 1, 5—9, ja schon aus beiden Stellen, jede nur auf sich selbst angesehen. Denn wenn 1 Tim. 3. 1 f. die Erfordernisse für das Amt eines Bischofs, V. 8 f. diejenigen für das der Diakonen entwickelt werden, ohne dass dazwischen der 5. 17. 19 auch als vorhanden vorausgesetzten Presbyter Erwähnung geschieht, so ergibt sich daraus dieselbe Consequenz, wie wenn Tit. 1, 7 die Aufzählung der nothwendigen Eigenschaften für ein geistliches Amt an den Begriff des ἐπίσκοπος geknüpft wird, welcher bei dem engen Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen (γάρ) nur als Wechselbegriff für den Vs. 5 genannten πρεσβύτερος gemeint sein kann. Dass aber im ersten Timotheusbrief 3, 1 f. nur von Bischöfen, 5, 17 f. nur von Presbytern die Rede ist, d. h. die Abhandlung an verschiedenen Orten, hat seinen Grund in der Verschiedenheit der obwaltenden Gesichtspunkte. Dort werden die sittlichen Erfordernisse, hier die Rechte der Gemeindebeamten behandelt.[2])

Der Rückzug auf der ganzen Linie war daher unvermeidlich. Schwegler hat ihn sich erspart, indem er von vornherein bei der herkömmlichen Annahme der Identität beider Ausdrücke stehen blieb.[3]) Hilgenfeld findet bezüglich Tit. 1, 5. 7, dass hier die Presbyter »unvermerkt kraft der ursprünglichen Einheit von Presbytern und Bischöfen« zu Bischöfen werden.[4]) Nachzuweisen ist somit der Umwandelungsprozess nicht.[5]) Pfleiderer ist von seiner Annahme, dass im Titusbriefe die Unterscheidung zwar noch flüssig sei, aber doch schon hervortrete,[6]) wieder zurückgekommen, wie auch seine Behauptung, dass jener Unterschied sich 1 Tim. 3, 2 noch bestimmter geltend mache,[7]) hinter der Erwägung zurückgetreten ist, dass daselbst doch im Grunde nur zwei Aemter unterschieden werden: dasjenige des Bischofs und das des Diakonen. Nur eine einzige Stelle bleibt übrig, welche die Unterscheidung auch von Presbyter und Bischof zu fordern

---

1) Weizsäcker, S. 663. 2) Weizsäcker, S. 662.
3) S. 150 f. 4) Einl., S. 751.
5) Auch katholische Theologen flüchten sich, um die apostolische Ursprünglichkeit des Episkopates dem erdrückenden Schriftbeweise gegenüber aufrecht erhalten zu können, gern zu der Behauptung, die Pastoralbriefe seien ungenau in der Terminologie. Vgl. A. Kurz: Der Episkopat, der höchste vom Presbyterat verschiedene Ordo, 1877, S. 56 f.
6) Aehnlich auch Immer, S. 396.
7) Aehnlich auch Immer (S. 388) und Schenkel (S. 165).

scheint, aber gerade diese ist von ganz anderer Art, als alle bisher besprochenen. Die 1 Tim. 5, 19 dem Timotheus gegebene Anweisung, wie er sich bei Klagen gegen Presbyter zu verhalten habe, überträgt ihm thatsächlich eine Art von Jurisdiction über die Presbyter. Daraus ergibt sich für Pfleiderer die Folgerung, dass das 1 Tim. 4, 14 erwähnte Collegium der Aeltesten unter Handauflegung und Weihegebet den Bischof verordne und ihm durch Gebet die ihm eigene Amtsbegabung übertrage.[1] Aber alle diese Erwägungen gehören in die, noch besonders zu behandelnden, Capitel von der amtlichen Stellung und von der Ordination des Timotheus; sie lassen hingegen die Frage nach dem Verhältnisse der in den Briefen genannten und nach ihren Eigenschaften und Befugnissen beschriebenen *ἐπίσκοποι* und *πρεσβύτεροι* unberührt (vgl. S. 225).

Ausser dem Clemensbrief, welcher nur von Bischöfen und Diakonen weiss (42, 4), liegt als ungefähr zeitgenössische und sachlich parallele Erscheinung der, in Bezug auf Werthung des Amtes auf der gleichen Grundlage stehende,[2] Hirte des Hermas nahe, dessen *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας* Vis. II, 2, 6 eben die *προηγούμενοι* oder *ἡγούμενοι* der Clemens- und Hebräerbriefe und der apostolischen Constitutionen (II, 46. III, 5) sind. Es scheint überhaupt, dass im Durchschnitte erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und nachher die collegialische Gemeindeverfassung in die monarchische übergegangen ist, und namentlich in der römischen Gemeinde hat es einen Bischof in der späteren Bedeutung des Wortes in den ersten Decennien jenes Jahrhunderts noch nicht gegeben.[3] Sachlich kaum verschieden von den *προηγούμενοι* und *πρωτοκαθεδρῖται* des Hermas Vis. III, 9, 7 werden *οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* Vis. II, 4, 3 sein. Es sind dieselben Personen, einmal vorsitzend, das anderemal vorstehend gedacht, aber der eine *ἡγούμενος*, *προεστώς*, *προστάτης*, der seit Justin (Apol. I, 65) synonym mit dem Bischof auftritt, ist noch nicht wahrzunehmen. Denn die etlichemal erwähnten *ἐπίσκοποι* (Vis. III, 5, 1. Sim. IX, 27, 2) sind anerkanntermaassen mit den Presbytern identisch. Ebenso erwähnen Papias bei Euseb (KG. III, 39, 3. 4), der Kaiser Hadrian im Briefe an Servianus (Vopiscus: Vita Saturn. 8), der Autor ad Avircium Marcellum (Euseb. KG. V, 16, 5) und der Verfasser der als zweiter Clemensbrief cursirenden Homilie (17, 3. 5) nur Presbyter, und kennt der Brief des Polykarp, auch hierin die Nach-

1) Vgl. für die Auffassung Pfleiderer's überhaupt Prot. Bibel, S. 835 f. 844, 850. 863 f. Paulinismus, S. 470 f.

2) Schenkel: Christusbild der Apostel, S. 159 f.

3) A. Harnack: Patr. ap. III, S. 25. 52 f. 189.

folge der Pastoralbriefe verrathend,[1] ausschliesslich zweierlei Gemeindebeamte (vgl. S. 209), ja sogar Irenäus, welcher doch den monarchischen Episkopat bereits als Thatsache vor sich hat, vertauscht noch unbefangen die Bezeichnungen Presbyter und Bischof (III, 2, 2. IV, 26, 2), wie ja die Erinnerung an die ursprüngliche Einerleiheit beider Aemter sich bis in's vierte Jahrhundert erhalten hat.[2]

5. Sind aber sonach auch Presbyter und Bischöfe für unseren Briefsteller identische Personen, so folgt noch lange nicht, dass jener darum recht wohl der Apostel Paulus sein konnte. Nicht einmal die Berufung auf spätere Zeiten des apostolischen Wirkens[3] verfängt hier etwas. Denn für den Apostel, welcher Gemeinden erst gründete und kaum 20 Jahre lang sein Werk trieb, war, gesetzt auch, er hätte sie selbst nach Apg. 14, 23 mit geeigneten Vorstehern versehen, die Aufstellung und Befolgung der Regel 1 Tim. 3, 6 μὴ νεόφυτον eine Unmöglichkeit.[4] Offenbar hat man, als sie aufgestellt wurde, schon schlimme Erfahrungen mit solchen neuen Erwerbungen, die sich hinterher unnütz machten, zu verzeichnen gehabt,[5] wie auch das ὀρέγεσθαι ἐπισκοπῆς 3, 1 und die 3, 2—7 aufgestellte Liste der nothwendigen Eigenschaften eines Bischofs auf spätere Zeiten führen, da ein Streben nach kirchlichen Würden und freie Auswahl unter Bewerbern statt haben konnten. Daher der streng durchgeführte Grundsatz der δοκιμασία 1 Tim. 3, 10 (5, 22. 2 Tim. 2, 2).[6] Auch die theilweise Entartung der Gemeindevorsteher, worauf jene Liste schliessen lässt, indem sie Trunkenbolde und Schläger ausdrücklich ausschliesst (1 Tim. 3, 3. Tit. 1, 7. Vgl. Hermas, Vis. III, 9), wird kaum in die Erfahrung der ersten Generation des Christenthums gefallen sein.[7] Aber noch mehr! Der ganze Katalog nothwendiger Bischofseigenschaften 1 Tim. 3, 2—7. Tit. 1, 6—9 weist schon sehr reducirte Ansprüche auf. Es ist hier wahrhaftig nicht viel gefordert, sondern vielmehr eine Linie gezogen, unter welche man nicht mehr herabgehen konnte, ohne der sittlichen Würde des Christenthums zu nahe zu treten.[8] »Es werden — sagt

---

1) Zahn: Ignatius, S. 297f. 511. Patr. ap. II, S. 118f.

2) Baur: Christenthum der ersten drei Jahrhunderte, S. 268f. Hase, S. 115f. Kurtz: Handbuch der Kirchengeschichte, I, 1, S. 80f. Ritschl, S. 399f. 419f. Brandes, S. 186f. 195. A. Harnack: Patr. ap. I, 1, S. 5f. Ziegler: Irenäus, S. 141. Zum Ganzen vgl. Lightfoot: St. Paul's epistle to the Philippians, 3. Aff. 1873, S. 93f. 179f. 193f.

3) Wiesinger, S. 224. 228. Huther, S. 61. 141f.

4) Schleiermacher, S. 46 (241). 191 (301).

5) Hausrath, S. 366.

6) Wettler: Stud. u. Kritiken, 1864, S. 331f.

7) Schenkel: Christusbild, S. 163.

8) Lechler: Amt, S. 297. Stirm, S. 76.

einer der eifrigsten Apologeten[1] — dabei Laster verpönt, deren sich jeder rechtschaffene Mensch schämen würde, und Tugenden verlangt, die nicht über das Maass des auch dem gewöhnlichen Christen Geziemenden hinausgehen. Von einer besonderen Höhe christlichen Geisteslebens, von besonderer Glaubenskraft u. dgl. ist nicht die Rede«. Und bezüglich der 2 Tim. 2, 22 dem Timotheus zu Theil werdenden Mahnung bemerkt derselbe Theologe: »Es werden ihm nur die allgemeinen Christentugenden anbefohlen, die auch von dem geringsten Jünger des Herrn gefordert werden können und müssen«.[2] Bezeichnend ist die Auskunft, zu welcher schliesslich gegriffen wird. Während wir einen Späteren vor uns haben, welcher seine Zeitverhältnisse als in Sicht des Paulus gelegen behandelt, also zurückdatirt, ist es nach Stirm vielmehr der Apostel, welcher antecipirt. Der Geist mochte »ihm kommende Zeiten vorführen, in denen — hätte er hier ein nur von Auserlesenen zu erreichendes Ideal aufgestellt — nur wenige zu Bischofsämtern taugliche Persönlichkeiten sich finden würden«.[3] In der That figurirt ja die »bürgerliche Unbescholtenheit« in den heutigen Statuten kirchlicher Wählbarkeit an erster Stelle. Einer gleichen Beurtheilung dürfte auf diesem Standpunkte der Umstand fähig erscheinen, dass sich der Apostel auch bereits mit dem delicaten Thema der geistlichen Besoldungen befasst. Denn zweifellos schwebt im Hintergrunde der Stelle 2 Tim. 2, 4. 6 die Forderung eines geistlichen Standes, welcher den Nahrungssorgen dadurch enthoben ist, dass er die Früchte seines Dienstes am Wort zuerst für sich selbst beanspruchen darf, d. h. dass er aus den stipes der sodales für seine Lehrthätigkeit honorirt wird.[4] Während die alte katholische Kirche trotz eifriger Bemühungen angesehener Lehrer es nicht dazu gebracht hat, dem in Rede stehenden Gebote durch Untersagung alles, von Geistlichen betriebenen, Handels und Gelderwerbs gerecht zu werden,[5] beweisen dafür die apostolischen Constitutionen (II. 28 *διπλῆ μοῖρα* und Tertullian (De jejun. 17: binae partes), wie genau man es mit der gleichfalls den Besoldungsverhältnissen der Lehrer und Vorsteher geltenden Bestimmung 1 Tim. 5, 17 (*διπλῆς τιμῆς*) genommen hat.[6] Um aber zu ermessen, wie weit man damit von den Zuständen des apostolischen Zeitalters, insonderheit von der Anschauungsweise desjenigen Apostels, auf welchen unsere Briefe ihren Ursprung zurückführen, sich entfernt hat, darf man mit solcher Aussicht auf ein in der amtlichen Stellung

1) Stirm, S. 75. 2) S. 84.
3) S. 76. 4) Hausrath, S. 364.
5) Löning, S. 172f.
6) Baur: Pastoralbriefe, S. 129.

begründetes Auskommen, welche den Vorstehern eröffnet wird, nur theils die 1 Kor. 12—14 beschriebenen Zustände, wonach eine eifersüchtige Wettbewerbung von Freiwilligen in Beziehung auf Lehrthätigkeit in der Gemeinde statt fand, insonderheit die 1 Kor. 12, 28. 14, 26. Röm. 12, 7 bezeugte, ausseramtliche Stellung der Lehrer,[1] theils aber auch den 1 Kor. 9, 6f. 12f. 2 Kor. 11, 7f. entwickelten Grundsatz, die Gemeinden nicht mit Leistungen für Paulus und seine Genossen zu beschweren, vergleichen.

Andererseits folgt aus dem Bisherigen entschieden eine zeitliche Priorität unserer Briefe vor den Ignatianen, mit welchen sie sich sonst in sachlicher Beziehung so häufig berühren. Sie kennen blos erst das Collegium der unter sich gleichberechtigten Presbyter; der innerhalb desselben den Vorsitz führende, den Verkehr nach aussen vermittelnde und die Gemeinderepräsentation übende Bischof fehlt noch. Schwegler[2] und Baur[3] selbst weisen nach, wie die Pastoralbriefe den von Ignatius erhobenen Ansprüchen noch fern bleiben, nichts von göttlicher Einsetzung des Episkopats wissen u. dgl. Dass aber der Briefsteller eine solche Ignoranz in raffinirter Weise affectirt und, um künstlich die Zeitverhältnisse des Paulus zu reproduciren, nur die ersten Elemente der späteren Institution auf den Apostel zurückgeführt haben sollte, widerspricht im Allgemeinen den Analogien der pseudepigraphischen Literatur, deren Kennzeichen vielmehr naive und meist bona fide geschehene Zurückdatirung der jeweiligen Gegenwart in die betreffende, als kanonisch geltende, Vergangenheit ist. In unserem Falle aber kommt hinzu, dass der Anschluss der Ignatianen an die Pastoralbriefe nachweisbar ist (XII, 2).

Eine weitere Eigenthümlichkeit, welche den in unseren Briefen vertretenen Verfassungsverhältnissen in Vergleich mit den Ignatianen ein früheres Datum sichert, theilen sie mit dem Clemensbriefe. Die Ignatianen kennen den Fall, dass ein jugendlicher Bischof einem Collegium von ergrauten Männern vorzustehen hat, welche daher der Ermahnung bedürfen, sich an der Jugend ihres Vorgesetzten nicht zu stossen (Magn. 3, 1). Obgleich nun unser Briefsteller den Timotheus genau in derselben Situation vorführt (1 Tim. 4, 12), führt er ihn doch eben darum nicht als Bischof ein (vgl. unten, S. 223f.), sondern wählt für seine Stellung lieber den allgemeinen Ausdruck *διακονία* (2 Tim. 4, 5) und nennt ihn selbst einen *διάκονος* (1 Tim. 4, 6), weil seiner Grundanschauung gemäss sich das Diakonat zum Presbyterat wie die Jugend zum Alter verhält. Daraus erklärt sich das schon oben (S. 103)

1) Weizsäcker, S. 492. 522. 2) S. 150.
3) Pastoralbr., S. 88. Christenthum der drei ersten Jahrh., S. 275.

wahrgenommene Schwanken der Gesichtspunkte im Gebrauch des Ausdrucks πρεσβύτερος. Nur im Titusbriefe wird schon durch die Wahl der Bezeichnung zwischen dem Amt (1, 5 πρεσβύτερος) und dem Alter (2, 2 πρεσβύτης) unterschieden.[1] Gleichwohl laufen die bezüglich des letzteren gegebenen Ermahnungen den das erstere betreffenden (vgl. 1, 7—9) ganz parallel; die Ideenassociation des Alters überhaupt und des Aeltestenamtes ist eine ganz leichte und vollzieht sich wie von selbst (s. z. 2, 2). So meint 1 Tim. 5, 1, wie dies schon aus der Anreihung des folgenden, auf die πρεσβύτεραι Bezug nehmenden Verses hervorgeht, der Ausdruck πρεσβύτερος zunächst das natürliche Alter, was seit Chrysostomus viele Ausleger verführt hat, dieselbe Bedeutung auch auf 5, 17—20 auszudehnen. Sobald aber der an die Erwähnung der alten Frauen sich anschliessende Excurs über den kirchlichen Wittwenstand zu Ende gediehen ist und der Faden der weiteren Rede wieder an demselben Punkte aufgenommen wird, wo er zuvor fallen gelassen war, erscheinen diejenigen, welche 5, 1 mit Bezug auf ihre grauen Haare Aelteste hiessen, 5, 17 als Gemeindebeamte. Das natürliche Alter brachte von selbst eine gewisse Autoritätsstellung, diese eine gewisse Befugniss und die Befugniss zuletzt einen amtlichen Charakter mit sich. Auch bezüglich dieses fliessenden Uebergangswerthes des Ausdrucks[2] stehen unsere Briefe in nächster Parallele zu dem Briefe des Clemens.[3]

Das Merkwürdigste ist nun aber, dass unter den amtlichen Presbytern 1 Tim. 5, 17 nicht blos οἱ καλῶς προεστῶτες von weniger tüchtigen unterschieden, sondern auch aus der bevorzugten Kategorie wieder die lehrtüchtigen besonders hervorgehoben werden. Daraus geht zunächst nur hervor, was schon aus den Paulusbriefen und aus der Apostelgeschichte genugsam erhellt, dass die Lehrthätigkeit principiell nicht zur Substanz des Aeltestenamtes gehörte, Lehrthätigkeit und Leitung des Gemeindelebens vielmehr ursprünglich getrennte Functionen waren.[4] Man sieht aber zugleich auch, wie allmälig ein naturgemässes Streben eintrat, jene zum Attribut des Amtes und letz-

1) Immer, S. 396.

2) Baur: Ursprung des Episkopats, S. 86. Leimbach: Das Papiasfragment, S. 77. 79. 89.

3) Ritschl, S. 401. A. Harnack: Patr. ap. I, 1, S. 5. H. Lüdemann: Jahrb. f. prot. Theol., 1879, S. 540.

4) Planck: Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, I, S. 28. Baur: Pastoralbr., S. 129f. Credner: Das N. T., II, S. 114f. Rothe: Vorlesungen, S. 216. Ritschl, S. 350f. Lechler: Die neutest. Lehre vom heil. Amt, S. 197. Weizsäcker: Jahrb., 1873, S. 633. 636. 638f. Jacoby, S. 578. Beyschlag, S. 44f. 75f. 96f.

teres eben damit auf eine neue Stufe der Auszeichnung zu erheben. Denn in der Stelle liegt das Doppelte: dass Einige, ohne durch ihr Vorsteheramt unausweichlich dazu verbunden zu sein, sich aus innerem Drange auch der Lehre widmeten, und dass solche ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ κοπιῶντες eine besondere Auszeichnung vor ihren Collegen im Presbyterium geniessen sollen.

Eigentliches und ursprüngliches Geschäft des Gemeindevorstandes ist somit blos die Aufsicht über Alles, was im Schoosse der Gemeinde sich regt und vorgeht, insonderheit seelsorgerliche Thätigkeit an den Einzelnen und Ueberwachung und Leitung der erbaulichen Versammlungen (1 Thess. 5, 12. 14. 19. 20).[1] Die Aeltesten sollen »Acht haben auf die ganze Heerde«, »weiden die Gemeinde Gottes« (Apg. 20, 28), d. h. äussere und innere Ordnung halten. Vereinigung seelsorgerlicher und administrativer Befugnisse bildet auch noch in unseren Briefen die gemeinsame Basis aller Thätigkeit der Aeltesten.[2] So lange die allgemeine Begeisterung (1 Kor. 14, 26) noch vorhielt, war dieser Pflicht zu genügen, ohne dass gerade eine persönliche Rede- und Lehrtüchtigkeit dazu erforderlich war. Als aber der Strom der προφητεία nur noch spärlich und unrein floss, fiel das Lehrgeschäft um so ausschliesslicher dem Vorsteheramt zu, als ja in demselben Maasse auch die freie kraftvolle Aeusserung des Geistes in der Gemeinde hinter dem conservativen Interesse für Bewahrung der richtigen Lehre zurücktrat.[3] In unseren Briefen ist dieser Uebergang noch deutlich wahrzunehmen, sofern auch hier der Bischof in erster Linie ein οἰκονόμος θεοῦ Tit. 1, 7 ist; er soll daher, ähnlich wie Apg. 20, 28. ἐκκλησίας θεοῦ ἐπιμελεῖσθαι 1 Tim. 3, 5. Daher werden auch zunächst nicht sowohl die Tugenden des Lehrers und Redners, als diejenigen der Hausväterlichkeit und überhaupt der persönlichen Zu- und Umgänglichkeit an ihm gesucht.[4] Dennoch aber war die Verbindung der Lehrthätigkeit mit der Gemeindeleitung bereits etwas Gewöhnliches geworden, oder sie erscheint wenigstens als das Wünschenswerthe. Es soll daher bei künftigen Bestellungen des Bischofsamtes namentlich auf die Gabe der Lehrhaftigkeit (1 Tim. 3, 2 und 2 Tim. 2, 24 διδακτικός), ja Streitbarkeit (Tit. 1, 9, vgl. auch 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 3) gesehen werden.[5] Darauf führte indessen doch

1) Weizsäcker, S. 633f. 639.

2) Beyschlag, S. 418.

3) Th. Harnack: Prakt. Theologie, I, S. 527: »Wir haben in der Didaskalie, welche allmälig die anderen Formen, die der Glossolalie und der Prophetie, zurückdrängte, den Ursprung der späteren eigentlichen Gemeindepredigt zu sehen«.

4) Beyschlag, S. 92. Weizsäcker, S. 663.

5) Stirm, S. 42f.

weniger das Bedürfniss nach stets schlagfertiger Widerlegung der Gegner — mit diesen soll ja gar kein Disput statt haben — als die Tendenz unserer Briefe auf Erhaltung eines unantastbaren Lehrfundamentes. Während jene predigen, was Phantasie und Neugierde reizt (2 Tim. 4. 3. 4), soll Titus stets wieder die Hauptgrundlehren verkündigen (Tit. 3. 8),[1] und es stehen, um diese erste Obliegenheit auszudrücken, dem Verfasser eine ganze Reihe bezeichnender Ausdrücke zu Gebote *διδάσκειν*, *ὑπομιμνήσκειν*, *κηρύσσειν τὸν λόγον*, *διαβεβαιοῦσθαι*, *ἔργον ποιεῖν εὐαγγελιστοῦ κτλ.*.

Man kann nicht sagen, dass das Vorbild der Synagoge gerade für diese ausschliessliche Uebertragung des Lehramtes auf den Bischof maassgebend gewesen sei.[2] Waren doch die Synagogenvorträge keineswegs amtlich an bestimmte Personen gebunden.[3] Dem *ἀρχισυνάγωγος* stand nur die Ueberwachung des Gottesdienstes überhaupt zu.[4] Wohl zu unterscheiden von diesem ist als Haupt der *γερουσία* der *γερουσιάρχης*,[5] welcher in Gemeinschaft mit den übrigen *ἄρχοντες* die Gemeindeangelegenheiten überhaupt leitete. Auf diesem Punkte liegen die Analogien zu dem beschriebenen Prozess innerhalb der christlichen Gemeinde. Wie zwar alle Greise die *γερουσία* bildeten, aber unter ihnen nur die s. g. *ἄρχοντες* die eigentlichen Geschäfte leiteten, so geben die Pastoralbriefe die Unterscheidung an die Hand zwischen einem unbestimmt grossen, von der Natur geschaffenen, Kreis von »Aelteren« überhaupt und einem engeren und geschlosseneren von kirchlich bestellten *πρεσβύτεροι*, welche im conventionellen Sinne so heissen. Eben darum vermeiden die jüdischen Grabinschriften zu Rom den letzteren Titel, weil natürliches Alter zwar Anspruch auf einen Sitz in der *γερουσία*, nicht aber darum auch schon auf die Würde eines *ἄρχων* gibt. Gleich dem noch im Werden begriffenen Bischof erscheint auch im jüdischen Cultverein der Gerusiarch als primus inter pares.[6] Bald aber vereinigt nicht blos er mit dieser Stellung auch diejenige des Archisynagogen, sondern das ganze Collegium zieht die Lehrthätigkeit, welche ursprünglich blos Accidens war, an sich und macht sie zur Substanz des Vorsteheramtes.[7] Die hiefür erforderliche und zu erwerbende Qualification bildet dann allerdings eine neue

---

1) Ebend., S. 53.

2) Gegen Jacoby, S. 580.

3) Schürer: Neut. Zeitgeschichte, S. 474. Gemeindeverfassung der Juden S. 27f.

4) Schürer, S. 25f. 5) Ebend., S. 18f.

6) Schürer, S. 20.

7) Baur: Christenthum der drei ersten Jahrh., S. 256. Ritschl, S. 352f. Brandes, S. 163. 180f.

Parallele zum Judenthum, in welchem das Princip und die Interessen der Ueberlieferung den Stand der Schriftgelehrten hervorgerufen und mit immer grösserem Ansehen umgeben hatten. Auch das Christenthum bedurfte in dem Maasse, als es das gleiche Princip adoptirte zugleich eines Standes, welchem die Aufgabe zufiel, das ihm Ueberlieferte auch seinerseits weiter zu überliefern, wie sich das besonders 2 Tim. 1. 13. 2. 2. 3. 10. 14 geltend macht.[1] In der auf die Tradition gegründeten Kirche musste der Schwerpunkt der Interessen auf Bildung eines Stammes geschulter und lehrhafter Kleriker fallen,[2] d. h. das Vorsteheramt musste zum eigentlichen Lehramte werden.

»Von der freien Lehrthätigkeit und dem anspruchslosen Verwaltungs- und Mahneramt der paulinischen Vorsteher ist ein weiter Weg bis zu dem Presbyterium, dessen höchste Aufgabe die Vertretung der überlieferten reinen Lehre bildet«.[3] Einige Stationen auf diesem Wege lassen sich noch fixiren. Zunächst steht auf dem Uebergange zu den in unseren Briefen vorausgesetzten Zuständen der Jakobusbrief, indem er, die allgemeine Befugniss zu reden zwar noch anerkennend, doch schon dringend mahnt: »Werdet nicht in grosser Anzahl Lehrer« (3, 1). Andere Symptome der sich einstellenden Combination der Lehrthätigkeit mit dem Vorsteheramte bieten die Briefe an die Hebräer (13, 7), Epheser (4, 11)[4] und der Hirte des Hermas.[5] Mit dem προεστώς des Justin (Apol. I, 65. 67) hat der Prozess bereits seinen Abschluss gewonnen. Damit war das demokratische Erbtheil des griechischen Cultvereins vollends verspielt und zugleich auch eine gänzliche Umwälzung in der Art und Weise begründet, wie die beiden, zur Organisation der Gemeinde nöthig befundenen, Aemter der Leitenden und der Dienenden Besetzung fanden.

Schwerlich hätte Paulus es jemals als in seiner Competenz liegend befunden, für solche Aemter, so weit sie zu seiner Zeit überhaupt vorausgesetzt werden dürfen, die geeigneten Personen zu ernennen. Dies lag nicht in der Denkweise eines Mannes, welcher seinen Gemeinden »nicht als Herr ihres Glaubens«, sondern als »Gehülfe ihrer Freude« (2 Kor. 1, 24) gegenüber trat und sich dabei vollkommen bewusst war, dass seine ganze Autorität in der Bedeutung dessen ruhe, was er als »Botschafter Christi« (2 Kor. 5, 20) der Welt zu verkündigen und anzubieten hatte. Wenn freilich der Verfasser der Apostelgeschichte von der ordnenden Thätigkeit, welche Paulus und Barnabas wenigstens bei ihrem zweiten Besuche[6] den Gemeinden von Lykaonien, Pisidien

1) Stirm, S. 52. 2) Hausrath, S. 365.
3) Weizsäcker, S. 665. 4) Weizsäcker, S. 667.
5) Schenkel, S. 160. 6) Beyschlag, S. 59. 68 f.

und Pamphylien zuwenden, 14, 23 das Wort *χειροτονεῖν* gebraucht, so sprechen philologische Gründe allerdings mehr für die Bedeutung »erwählen« schlechthin[1], als für »durch Stimmabgabe erwählen lassen«.[2] Dagegen findet sich derselbe Ausdruck auch bei Paulus in einer Stelle, welche deutlich zeigt, wie geläufig im apostolischen Zeitalter die Wahlacte durch Abstimmen gewesen sein mussten. Paulus empfiehlt einen Reisegenossen damit, dass er ihn nicht allein als einen eifrigen Missionär, sondern auch als einen zum Behufe der Betreibung des Collectenwerkes ihm beigegebenen Vertrauensmann der Gemeinden bezeichnet (2 Kor. 8, 19 *χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν*, vgl. auch 1 Kor. 16, 3). Nur dieser Modus entsprach auch dem oben (S. 196) entwickelten Begriffe der ecclesia, wie ja sowohl die Republiken, als die Cultvereine des Alterthums die Aemter auf dem Wege der Wahl durch Abstimmung besetzten.

Eine spätere Vorstellung aber verräth es, wenn in dem auch in dieser Beziehung in nächsten Vergleich tretenden Gemeindeschreiben der Römer an die Korinther, dem s. g. Clemensbrief, Christus, von Gott gesandt, die Apostel, diese aber, von Christus gesandt, Bischöfe und Diakonen einsetzen (42, 2. 4). Damit dass so wenigstens die »Erstlinge« unter den Gemeindevorstehern einfach von den Aposteln bestellt werden, stimmt es nun allerdings, wenn in unseren Briefen nirgends die Gemeinde es ist, welche Bischöfe und Diakonen designirt,[3] sondern durchweg »autoritative Einzelpersonen«,[4] nämlich Timotheus und Titus als vicarii apostolici aus dem natürlichen Alter die Vertreter der Altersautorität erwählen.[5] »Der Bischof erscheint hier nicht mehr als ein Verordneter oder Erwählter der Gemeinde, sondern als eingesetzt durch apostolische Autorität und ausgerüstet mit göttlicher Vollmacht«.[6] Um so mehr Beachtung verdient, als eine vielleicht auch dem Sinne der Pastoralbriefe nicht fremde Anschauung, die weitere Darstellung des Clemensbriefes, wonach die Nachfolger der erstmals von den Aposteln verordneten Amtsträger von nachapostolischen Notabeln bezeichnet werden sollen (44, 3 *τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς*

1) Vgl. De Wette = Overbeck, S. 215.

2) So Rothe, Meyer, Ewald, Beyschlag, S. 73.

3) Hausrath, S. 364. 4) Beyschlag, S. 93.

5) Vgl. für das hierarchische Interesse, welches demnach für die Echtheit der Pastoralbriefe besteht, Karl Lechler: Die Confessionen in ihrem Verhältniss zu Christus, 1877, S. 129: »Wo namentlich die Apostelschüler in einer Gemeinde auftraten, da konnte die presbyteriale Ordnung nicht eigentlich aufkommen. Der ganze Inhalt der Pastoralbriefe ist dagegen, ebenso wie die Natur der Sache«.

6) Schenkel: Christusbild, S. 165.

ἐκκλησίας πάσης. Also nicht, wie die katholischen Ausleger vermelden, haben die Apostel in den Bischöfen ihre directen Nachfolger gefunden, sondern auf jene werden nur zurückgeführt die Designirung der ersten, noch bei Lebzeiten der Apostel fungirenden, Bischöfe und die Anordnung des Herganges bei künftig nothwendig werdendem Ersatze derselben durch neue Amtsträger (14, 2 *κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν ἔδωκαν ὅπως ἐὰν κοιμηθῶσιν διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν*).[1] Dadurch glaubten die Apostel nach der Ansicht des Verfassers jeglichem Streit um das Bischofsamt vorgebeugt zu haben.[2] Wird damit sachlich dem neutestamentlichen Vorsteheramt die Befugniss der Selbstergänzung zu-, der Gemeinde aber bei dem ganzen Hergang die Initiative abgesprochen,[3] so hat dieselbe doch immer noch Zustimmungs- und Verwerfungsrecht; sie hat die Hand wenigstens noch mit im Spiele.[4] Zwar können unter den *ἑλλόγιμοι ἄνδρες* unmöglich Zeitgenossen wie Titus verstanden sein, welchem Tit. 1, 5 allerdings ein solcher Auftrag wird,[5] sondern jene gehören in der Vorstellung des Verfassers ebenso der zweiten, wie die *δεδοκιμασμένοι ἄνδρες* der dritten nachapostolischen Generation an.[6] Die Uebereinstimmung mit den Pastoralbriefen liegt aber überhaupt in der Annahme, dass die ersten Gemeindebeamten kraft apostolischer Autorität auftreten.[7]

Werfen wir zum Schlusse jetzt noch einen Blick auf die Apostelgeschichte, so widerspricht dieselbe, indem sie die Apostel Vorsteher aus eigener Machtvollkommenheit in den Gemeinden bestellen lässt (14, 23 *χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*) dem z. Th. von ihr selbst bezeugten, geschichtlichen Hergange, um sich dafür der Anschauung kirchlicher Schriftsteller aus den Zeiten der Clemens- und Pastoralbriefe anzuschliessen.[8] Auch die Erwähnung

1) Wieseler: Real-Encyklopädie, XXI, S. 301. Jahrbücher für deutsche Theol., 1877, S. 381.

2) Wenn aus dieser Stelle einst Rothe (Anfänge der christl. Kirche, S. 374f. 392f., geschlossen hat, die Apostel selbst hätten nach 70 an die Stelle der Presbyterialverfassung die Episkopalverfassung gesetzt, so braucht dies heute, nach den Gegenbeweisen von Baur, Ritschl, Lipsius, Hilgenfeld, Gundert, Brandes u. A. nicht mehr auf's Neue widerlegt zu werden, zumal er selbst schon in den »Vorlesungen« (vgl. I, S. 81) wenigstens die in Rede stehende Begründung nicht mehr aufgenommen hat.

3) Schenkel, S. 135.

4) Baur: Christenthum, S. 264. Lipsius, S. 43. Ritschl, S. 362. Wieseler: Jahrb., S. 381. A. Harnack, S. 68, 72f.

5) Gegen Wieseler, S. 387.

6) A. Harnack, S. 72. 7) Ritschl, S. 347.

8) Weizsäcker, S. 668f.

des mit Fasten verbundenen Gebetes, welches der Einsetzung folgte, weist auf dieselben späteren liturgischen Gebräuche, welche wir sofort bei Gelegenheit der »Ordination des Timotheus« als ein weiteres Band kennen lernen werden, das Apostelgeschichte und Pastoralbriefe untereinander verknüpft.[1] Endlich die grosse Pastoralrede Apg. 20, 18—38 — nach Sprache und Darstellung eine Erweiterung des zu Grunde liegenden Reiseberichtes[2] und so sicher eine Composition des Verfassers wie irgend welche andere Rede dieses Buches[3] — berührt sich mit den Pastoralbriefen, als deren unmittelbarste Präformation sie gelten kann, wie in der Vorhersagung bevorstehender Irrlehren, so auch auf nicht minder charakteristische Weise in der Verbindung, in welcher solche Polemik mit dem Capitel der Gemeindeeinrichtungen und bischöflichen Pflichten auftritt.[4] Sie ist bereits ganz der Verherrlichung des Amtes gewidmet.[5] Wie daher 20, 28 nichts von einer Gemeindewahl zu lesen ist, so erinnert der Ausdruck *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ὑμᾶς ἐπισκόπους* an das specifische Band, wie es in unseren Briefen zwischen Geist und Amt besteht. Alles in Allem bildet sonach die Apostelgeschichte, ähnlich wie die übrigen namhaft gemachten Schriften, eine Mittelstufe zwischen den Paulusbriefen und den Pastoralbriefen.[6]

6. Es hat sich gezeigt, dass für das apostolische Zeitalter in dem Amte der *προϊστάμενοι* nur sehr einfache und lose Bande nothwendigster Leistungen nachweisbar sind. Erst als Apostel und Propheten verschwinden, tritt die Lehre in die Verfassung ein, und bildet sich »nicht als Fortsetzung, sondern als Widerspiel der ersten Verhältnisse«[7] das collegialische Lehramt aus, die bezeichnende Erscheinung des nachapostolischen Zeitalters. Dazu kommt endlich als ein Drittes der, den Eintritt der specifisch kirchlichen Zeit bezeichnende, Uebergang zum Episkopat.[8] Oben schon wurde darauf hingewiesen, wie der monarchische Episkopat sich, wenn auch nicht auf die directen Ausführungen unserer Briefe über die Stellung der *ἐπίσκοποι*, doch vielleicht auf das Verhältniss begründen lässt, in welches die Briefempfänger zu den Presbytern treten (S. 211). Es handelt sich also um die amtliche Position, welche Timotheus und Titus im Bewusstsein des Verfassers und der ersten Leser eingenommen haben. Nach 2 Tim.

---

1) Heinrici: Zeitschr. f. wiss. Theol., 1877, S. 92.
2) Weizsäcker, S. 669.
3) De Wette = Overbeck, S. LIIIf. 189f. 336. 339f.
4) Ebend., S. 340; vgl. S. 350.
5) Weizsäcker, S. 670.
6) Weizsäcker, S. 673.
7) Weizsäcker, S. 674. 8) Ebend., S. 673f.

4. 5. wäre dies wenigstens bezüglich des Timotheus die Stellung eines Evangelisten. Unter einem solchen hat man sich aber — dies allein passt nämlich in den Zusammenhang und ist auch das geschichtlich Richtige — einen Prediger und Verbreiter des göttlichen Wortes,[1] einen Sendboten des Evangeliums[2] vorzustellen. Da unser Briefsteller sich sonst so vielfach an die Apostelgeschichte anschliesst, wird er auch die Stellung des Philippus Apg. 21, 8 nicht anders aufgefasst und unter »Evangelisten« überhaupt einen weiteren, die Apostel umgebenden, Kreis von Herolden des Evangeliums verstanden haben, welche mit jenen das gemein haben, dass ihre Functionen nicht einer local abgegrenzten Gemeinde galten.[3] So finden wir jenen Philippus ja bald in Jerusalem und Samarien, bald in Cäsarea und Kleinasien. In letzterer Beziehung trifft daher Bahnsen das Richtige, während die noch von ihm vertretene, gewöhnliche Meinung, dass »die Evangelisten die historischen Thatsachen des Christenthums verkündigten«, aufzugeben ist.[4] Er schliesst sich damit sachlich an Otto an, welcher schreibt: »Gegen Mythen hilft nichts besser als helle Geschichtszeugnisse«[5]. Aber der Briefsteller hat bei seinem ἔργον εὐαγγελιστοῦ so wenig an ein specielles Amt gedacht, als er das gleich folgende τὴν διακονίαν σου, obgleich der Ausdruck mit Bezug auf die Jugend des Timotheus gewählt ist (S. 214), auf die Stellung eines wirklichen Diakonen bezogen wissen wollte. Darum gehen die Parallelen der Ermahnung, das Werk eines Evangelisten zu treiben, auch nur auf charakteristische Beweisungen in der Amtsführung überhaupt (νῆφε und κακοπάθησον).[6] Das Verhältniss des gleichfalls parallelen τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον zu ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ wird übrigens auch dann nicht richtig verstanden, wenn man die διακονία als die Sphäre fasst, daraus hier nur die eine Obliegenheit des Evangelisten hervorgehoben werde. So nicht blos Huther,[7] sondern im Grunde auch Bahnsen, welcher den beiden Sätzen das Verständniss abgewinnt, bis jetzt sei die διακονία des Timotheus blos die eines Apostelgehülfen gewesen, in Zukunft, d. h. nach dem Vs. 6 erwähnten Tode des Paulus, solle er Apostelnachfolger werden[8]. Dies ist nur halb richtig, sofern nämlich nichts darauf führt, dass der zweite der parallelen Sätze irgendwie über den ersten hinausgriffe und die διακονία mehr umfasste, als den Beruf eines εὐαγγελιστής[9]. Bei unserer Er-

1) Neander, S. 199. Wiesinger, S. 666. Hofmann, S. 289.
2) Weizsäcker: Jahrb., 1873, S. 666. 673. 1876, S. 501.
3) Schenkel: Bibel-Lexikon, II, S. 215.
4) S. 94. Vgl. auch noch Huther, S. 318f. 5) S. 80.
6) Weizsäcker: Jahrb. 1873, S. 662.
7) S. 319. 8) S. 94. 9) Vgl. Hofmann, S. 290.

klärung des letzteren Ausdruckes sind wir daher auch aller penibeln Untersuchungen darüber enthoben, ob das ἔργον εὐαγγελιστοῦ hier als »ein singulärer Dienst«[1] oder was er darüber hinaus noch in Ephesus zu thun gehabt als ausserordentliche Function aufzufassen sei.[2] Der Evangelist in unserem Sinne ist allerdings ein Apostelgehülfe, braucht nicht von einem solchen erst noch genauer unterschieden zu werden, wie Huther[3] und Schenkel[4] versuchen. Jeder Apostel ist als solcher auch εὐαγγελιστής (1 Kor. 1, 17), besitzt ausserdem aber noch, was diesem und dem Apostelgehülfen abgeht, den Vorzug unmittelbarer Berufung durch Christus und übertragener Vollmacht zur Gesetzgebung innerhalb der christlichen Gemeinschaft (vgl. S. 199).

Sofern nun aber der Anschluss von Vs. 6 (ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι die Ermahnung τὴν διακονίαν πληροφόρησον allerdings mit dem Tode des Apostels motivirt, erhellt das relative Recht von Hofmann und Bahnsen, von einer Nachfolgerschaft zu sprechen. Aufgabe des Timotheus ist es, seine διακονία, d. h. den Beruf eines ökumenischen Predigers des Evangeliums, nunmehr, da der Apostel scheidet, in seiner ganzen Ausdehnung auszuüben. Wie Paulus ein δοῦλος θεοῦ ist (Tit. 1, 1), so Timotheus ein δοῦλος κυρίου (2 Tim. 2, 24), sofern er bei allem seinem Lehren von der Lehre des Apostels sich bestimmen lässt (1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 3, 10. 14) und für die richtige Weiterüberlieferung dieser reinen apostolischen Lehre sorgt (2 Tim. 2, 2).[5] Für die Zeit nach dem Tode des Apostels und bis hin zur Wiederkunft Christi (1 Tim. 6, 14) werden die Wege, die er in der Nachfolge des Apostels wie bisher (2 Tim. 3, 10) so weiter wandeln soll, vorgezeichnet, woraus allerdings unter Anderem (S. 62) auch folgt, dass seine Würde so zu sagen eine lebenslängliche, eine unverlierbare ist.[6] Seine Stellung ist somit allerdings diejenige eines vicarius apostolicus, und sie gleicht der apostolischen Mission insofern, als sie allen Gemeinden gilt, unterscheidet sich von ihr aber auch wieder schon dadurch, dass sie sich selbst erst auf einer durch die apostolische Thätigkeit gesetzten Grundlage bewegt[7]. Dann aber kann nicht gesagt werden, dass in der Person des Timotheus der Typus des Bischofs gegeben sei, wie die katholischen Ausleger thun. Auch Hilgenfeld.[8] Pfleiderer[9] und Immer[10] sind hierzu geneigt. Aber der Erste weist zugleich auch wieder darauf hin, dass Timotheus noch als jugendlich

---

1) Otto, S. 80. 2) Wiesinger, S. 666.
3) S. 319. 4) S. 216. 5) Weiss, S. 459f.
6) Weizsäcker: Jahrb. 1873, S. 661.
7) Vgl. Otto, S. 85. 8) Einl., S. 763.
9) Prot. Bibel, S. 850. Paulin., S. 471f. 10) S. 396.

(1 Tim. 4, 12. 2 Tim. 2, 22), und sein Beruf vielmehr als der eines Evangelisten erscheine;[1] der Zweite findet die persönlichen Mahnungen, welche den Adressaten hin und wieder gegeben werden, doch von so wenig schmeichelhafter Art, dass sie sich für den späteren Begriff von bischöflicher Erhabenheit kaum schicken;[2] der Dritte endlich vertheilt doch wohlweislich die Pflichten eines Hausvaters, als welcher der Bischof gedacht wird, und diejenigen des als jugendlich und unverheirathet vorgestellten Timotheus.[3] Hausrath[4] und Weizsäcker[5] dagegen bestehen darauf, nicht zeitweiliges Eingreifen, sondern bleibende amtliche Thätigkeit an den betreffenden Gemeinden werde dem Timotheus und Titus aufgetragen. Aber damit ist doch wohl die von unseren Briefen selbst vorausgesetzte Situation verkannt.[6] Höchstens könnte man für die Bestimmung des Timotheus, an einer einzigen Gemeinde zu wirken, 1 Tim. 4, 13 anführen, wonach ihm auch presbyteriale Functionen obliegen.[7] Genauer besehen weist gerade dieser Vers auf eine nur vorübergehende Stellung in der ephesinischen Gemeinde (ἕως ἔρχομαι). Und wie vertrügen sich mit einer bischöflichen Residenzpflicht die sowohl ihm als dem Titus gegebenen Anweisungen bezüglich der Kriterien, nach welchen sie selbst bei der Einsetzung von Bischöfen oder Presbytern verfahren sollen (1 Tim. 3, 1—7. Tit. 1, 5—9)? Und wie die Visitationsreisen, auf welchen wir 2 Tim. 4, 10. Tit. 3, 12 den Titus und noch andere, ihm gleichgestellte, Persönlichkeiten, also ebenfalls vicarii apostolici, begriffen finden?[8]

Steht es sonach aber auch fest, dass es den Intentionen des Schriftstellers durchaus ferne gelegen hat, in Timotheus und Titus etwa den Episkopat zu personificiren, kennt er sogar positive Gründe, welche solches widerrathen (S. 214), so lässt sich doch nicht läugnen, dass das ganze Bild, welches er sich von der Thätigkeit dieser apostolischen Ersatzmänner macht, wie ein unwillkürlicher Reflex der Zeit des werdenden Episkopates wirkt. Man wird diese indirecte Beziehung dahin verstehen müssen, dass unsere Pastoralbriefe zwar die Identität von Bischöfen und Presbytern auch ihrerseits wahren, zugleich aber in der genau circumscribirten Stellung, welche sie dem Timotheus als einem relativen Stellvertreter und Nachfolger des Apostels anweisen, den monarchischen Trieb der Kirche des zweiten Jahrhunderts vertreten, recht wie Programme einer im Anzug begriffenen Zeit, da wie der

1) S. 745. 2) Prot. Bibel, S. 836. Paulin., S. 470f.
3) S. 395. 398. 4) S. 363. 5) S. 661. 665.
6) Bahnsen, S. 95.
7) So Stirm, S. 38. Vgl. auch Otto, S. 88.
8) Vgl. Reuss, S. 28f.

vicarius apostolicus in der Reihe der Localbischöfe, so wieder im Collegium der Ortspresbyter Einer als der eigentliche Bischof und Vertreter apostolischer Autorität hervortreten und seine aus dem Drang der Verhältnisse geborenen Rechte geltend machen wird. Sie selbst kennen allerdings noch keine göttliche Einsetzung, keine bevorrechtete Stellung des Episkopats.[1]) Ueberall aber merkt man ihnen die in der Zeit liegende Tendenz auf Erhebung des Einen über seine Genossen ab. Die Kette hierarchischer Institutionen ist bereits in der Arbeit begriffen, um aus dem aristokratischen Collegium den bischöflichen Monarchen hervorzutreiben. Das ursprünglich auf dem Grunde der Gleichheit stehende Collegium der Presbyter strebt einer monarchischen Spitze zu, die in den Briefempfängern personificirt wird. Erst unter einer solchen Voraussetzung werden recht verständlich die dem Timotheus übertragene Pflege der Kirchenzucht 1 Tim. 5, 22, der Disciplin und Jurisdiction selbst über die Presbyter 1 Tim. 5, 19. 20, die 1 Tim. 3, 2. 4, 12. 13 ihm an's Herz gelegte Pflicht der Predigt, das Achthaben auf die Lehre 4, 16, die Vermögensverwaltung 5, 17, die ihm zustehende Entscheidung bezüglich der in den Wittwenstand aufzunehmenden Personen 5, 3. 9. 11, seine Autoritätsstellung auch den alten Männern[2]) und Frauen gegenüber 5, 1. 2. Das Gleiche gilt auch von Titus, welcher, was nach Tit. 1, 9 des Bischofs Sache ist, *ἐλέγχειν* 1, 13 und die *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* treiben 2, 1, aber auch die Häretiker warnen und schliesslich ausweisen 3, 10, überhaupt so gut wie ein Apostel befehlen, von Niemandem aber sich etwas bieten lassen soll 2, 15.[3]) »Wir müssen daher die eigentliche Spitze des ganzen Zweckes der Briefe darin erkennen, dass die Bestellung eines solchen Oberhauptes apostolische Anordnung und Vorbild aller Zeiten ist«.[4])

Aber wie verträgt sich dieses, aus der Stellung des Timotheus und des Titus sich ergebende Resultat mit dem oben (S. 209 f.) erhobenen exegetischen Befunde, wonach Bischöfe und Aelteste in der Einzelgemeinde sich gleichstehen? Schon Ritschl hat den heidenchristlichen Episkopat, wie wir ihn aus dem Presbyteramt allmälig sich entwickeln sahen, unterscheiden zu sollen geglaubt von dem judenchristlichen Episkopate, dessen Wurzeln in der Hoheitsstellung zu suchen sind, welche die s. g. *δεσπόσυνοι* seit Jakobus dem Gerechten oder mindestens seit Symeon in der jerusalemischen und palästinischen

1) Mangold bei Bleek, S. 577.
2) Pfleiderer: Paulinismus, S. 472.
3) Credner: Das N. T., II, S. 126 f. Stirm, S. 70 f.
4) Weizsäcker, S. 665.

Kirche einnehmen.[1] Da es sich hier um die von den Clementinen vertretenen Geschichtsanschauungen und Verfassungsideale handelt, darf wohl darauf hingewiesen werden, dass schon die Essäer, deren christliche Ausläufer jene Literatur erzeugten, ihren Vorstehern und Verwaltern nach Philo (Apol. pro Jud. 10) und Josephus (Bell. Jud. II, 8, 6) einen unbedingten Gehorsam zu leisten gewohnt waren.[2] Jedenfalls dürfen wir judenchristlicherseits auf strammere Subordination rechnen als im griechischen Genossenschaftswesen. Wie nach Auflösung des jüdischen Staatswesens der Ethnarch oder Patriarch in Palästina als Oberhaupt der ganzen Nation dasteht, so vindiciren die Clementinen dem Bruder des Herrn einen ähnlichen Rang innerhalb der Christenheit. Sie beginnen gleich mit dem Briefe des Petrus an Jakobus als »den Herrn und Bischof der heiligen Kirche«. Im Briefe des Clemens wird dann der Tod des Petrus an Jakobus als »den Bischof der Bischöfe, den Verwalter der heiligen Hebräerkirche in Jerusalem« berichtet.[3] In den Recognitionen erscheint Jakobus als der Bischof von Jerusalem, welcher selbst über den Aposteln steht und für die Christen das Wort führt,[4] ja geradezu als episcoporum princeps (I, 68) und archiepiscopus (I, 73). Als solcher hat er alle Lehrer des Christenthums unter den Heiden zu beglaubigen und zu bestätigen (IV, 35; vgl. Hom. XI, 35).

Diesem zur Sicherung der Kirche dienenden Archiepiskopate[5] erscheint nun aber die Stelle, welche in den Pastoralbriefen die Schüler des Paulus einnehmen, analog, und auch insofern bilden sie die Vorläufer der Ignatianen, welche ihre Episkopatsideen aus der gleichen judenchristlichen Quelle beziehen.[6] Als Nebenfiguren zu Jakobus tauchen bekanntlich in Kleinasien Johannes, welcher gleich Jakobus als Hohepriester mit dem Goldblech erscheint,[7] in Rom aber Petrus auf, auf welchen bald genug der Primat des Jakobus übertragen wird.[8] Im dritten Buche der clementinischen Homilien setzt Petrus, ehe er von Cäsarea scheidet, den Zachäus als Bischof daselbst ein und entwickelt bei dieser Gelegenheit die Grundsätze des Kirchenrechts. Das entspricht in der Hauptsache der Situation 1 Tim. 1, 3. Tit. 1, 5, nur

---

1 S. 415f. 418f. 435f. Vgl. Uhlhorn: Die Homilien und Recognitionen des Clemens, 1854, S. 424. Friedrich, S. 7f. 18f. 25.

2) Dennoch werden für Grau (II, S. 199f, auch die Verfassungsideale der Pastoralbriefe im Gegensatze zum Essäismus verständlich.

3) Vgl. Friedrich, S. 48f.

4) Ritschl, S. 416. Hilgenfeld: Einl., S. 522.

5) Vgl. Ritschl, S. 460. 6) Ebend., S. 458.

7) Renan: St. Paul, S. 307. L'Antechrist, S. 209. 563f.

8) Friedrich, S. 45. 54f.

dass Timotheus und Titus von ihren Posten alsbald wieder abberufen werden (S. 61). Sie waren mithin als apostolische Legaten zurückgelassen, welche die Gemeinden nach der von Paulus gegebenen Norm organisiren sollten, d. h. sie lassen sich weniger mit Bischöfen vergleichen, als vielmehr mit späteren Metropoliten und Erzbischöfen.[1] Den oben (S. 79f.) erwähnten Traditionen, welche sie zu Bischöfen machen, rücken daher andere nach, welchen sich anschliessend nach dem Vorgange von Usher, Beveridge, De Marca selbst noch Rothe die Begründung der Metropolitanverfassung wenigstens in der apostolischen Epoche zu behaupten wagte.[2] Aus Tit. 1, 5 schloss schon Eusebius (KG. III, 4, 5) genau dasselbe, wie neuerdings auch Credner[3]: dass man versucht habe, Bischöfe für ganze Länder zu bestellen; und Oberhoheit über eine Reihe von Bischöfen legen dem Timotheus wie dem Titus Chrysostomus (Hom. I zu Phil. XV zu 1 Tim.) und Theodoret (zu Tit. 3) bei. Zu vollem Rechte besteht jedenfalls die Behauptung Herzog's, die Bischofs-Aeltesten unserer Briefe seien nicht als einem Ortsbischofe unterworfen, sondern als von einem apostolischen Manne, der in gleich übergeordnetem Verhältnisse zu vielen Gemeinden steht, eingesetzt zu denken.[4] Dieser »Bischof der Provinz« ist aber nicht Paulus, sondern Timotheus.[5]

7. Nur unter Voraussetzung einer solchen Würdestellung des Timotheus versteht sich aber auch, was wir von seiner Ordination erfahren. Dem Verfasser der Pastoralbriefe schwebt nämlich (vgl. S. 78) das bis ins Detail ausgemalte Bild eines feierlichen Actes vor der Seele. Nicht blos die Stellen 1 Tim. 1, 18. 4, 14. 6, 12. 2 Tim. 1, 6 beziehen sich hierauf, sondern auch 2 Tim. 2, 2 kann sich blos auf ein bestimmtes, und zwar auf dieses Factum beziehen,[6] wie ja schon *διὰ πολλῶν μαρτύρων* an 1 Tim. 6, 12 erinnert, und auch die eindringliche Rede, womit Paulus dem Timotheus das Wort Gottes an's Herz legte, am besten als mit der Handauflegung 2 Tim. 1, 6 verbunden gedacht wird. Wir haben es also mit einer vor der Gemeinde vorgenommenen Ordination zu thun, welche nach gewöhnlicher Annahme als zu Anfang der Laufbahn des Timotheus in Lystra (Apg. 16, 2) geschehen vorausgesetzt wird.[7] Otto beruft sich auf Apg. 13, 2. 1 Tim. 5, 22. Tit.

---

1) Baur: Pastoralbr., S. 85.

2) Vorlesungen, I, S. 184. 188f.

3) Das N. Test. II, S. 114.

4) Ueber die Abfassungszeit der Pastoralbriefe, 1872. Vgl. auch Beyschlag, S. 93.

5) Gegen Hausrath, S. 365.

6) Huther, S. 270.

7) Heinrichs, Heydenreich, Leo, de Wette, Matthies, Wiesinger. Hofmann, S. 149f., 228 verlegt den Vorgang in die Heimathsgemeinde

1. 9 um einen späteren Zeitpunkt wahrscheinlich zu machen,[1] wie 1 Tim. 4, 14 auch sonst schon auf eine Ordination in Ephesus bezogen wurde.[2] Aber erst der genannte Theolog hat die Annahme, dass Timotheus am Ende des mehrjährigen Aufenthaltes des Apostels zu Ephesus zum apostolischen Vicar geweiht worden sei, ausführlichst begründet.[3])

Indessen kann der Beweis angetreten werden, dass dieses ganze Bild lediglich Produkt einer Combination von Stellen der Apostelgeschichte mit kirchlichen Gebräuchen ist, welche des Verfassers Gegenwart angehören. Was zuerst die *ἐπίθεσις τῶν χειρῶν* 1 Tim. 4, 14 betrifft,[4] so kommt eine solche Num. 8, 10. 11 bei Priestern, Num. 27, 18 bei Josua vor, und zwar in einem Sinne, als sei in und mit der Handauflegung auch die Amtsgewalt, das Amtsrecht übertragen worden. Ebenso steht es mit der Amtsweihe durch Händeauflegung bezüglich der Siebenmänner in Jerusalem Apg. 6, 6 und der Heidenmissionäre in Antiochia Apg. 13, 3. Da sowohl diese (13. 1) als jene (6. 3. 5) schon vorher im Besitze des Geistes sind, kann es sich hier freilich nur um betende Einsegnung zu einem bestimmten Beruf handeln.[5]) Dagegen lässt sich aus Apg. 14, 23 für Ordination der Presbyter durch Handauflegung nichts schliessen.[6])

Eine andere Wurzel der neutestamentlichen Handauflegung ist es, wenn Elisa auf solche Weise Heilungen verrichtet (2 Kön. 4. 34). In diesem Sinne kommen die Ausdrücke *κρατεῖν*, *ἅπτειν*, *ἐπιτιθέναι*, *ἐκτείνειν* und *ἐπιβάλλειν τὰς χεῖρας* in den Evangelien Matth. 8, 3. 15. 9, 18. 25. 12, 13. 19, 13. 15. Marc. 1, 31. 41. 3, 5. 5, 23. 6, 5. 7, 32f. 8, 23. 25. 9, 27. 10, 16. 16, 18. Luc. 4, 40. 5, 13. 6, 10. 8, 54. 13, 13. 24. 51. Joh. 21, 18 und in der Apostelgeschichte (3. 7. 4. 30. 5, 12. 9, 12. 17. 41. 14, 3. 19, 11. 28, 8) vor. Wenn hier zunächst psychiatrische Motive mitwirken,[7] so findet eine theurgische Mechanisirung derselben Sache schon in solchen Stellen der Apostelgeschichte statt, wo die Handauflegung als Mittel zur Erweckung der Gaben des heiligen Geistes erscheint (8. 17—19. 19. 6).[8] Aus einer

---

des Timotheus, aber nicht eine Ordination sei es gewesen, sondern Erbittung der Lehrgabe.

1) S. 67. 2) Mack, Huther, S. 187f.

3) S. 66f. 97f.

4) Unbrauchbare Arbeit über »die biblische Handauflegung« von W. Engelhardt: Zeitschrift f. luth. Theol. u. Kirche, 1876, S. 412f.

5) Beyschlag, S. 34.

6) Gegen Wiesinger und Otto, S. 71f. 89.

7) Schenkel: Bibel-Lexikon, II, S. 584.

8) Ritschl: Altkath. Kirche, S. 384.

Combination beider Reihen ergibt sich die Anschauung, dass durch Handauflegung sowohl die Uebertragung des Geistes im Allgemeinen, als auch die Ausrüstung zu einem besondern Dienste sich vermittele. An letztere Seite hält sich unser Verfasser, aber so, dass die Apg. 8, 17—19. 19, 6 vorhandene Beziehung auf die Taufe verloren geht und die Handlung dafür der jüdischen Semichah zur Seite tritt, wie sie denn sogar Guericke als einen »von den Juden entlehnten Act der Einweihung« bezeichnet.[1] In der Apostelgeschichte ist es eine unvollständige Taufe, welche in der Geistesmittheilung durch Handauflegung ihre Ergänzung findet, und aus Hebr. 6, 2 geht hervor, dass die ἐπίθεσις in stehender Weise mit der Taufe verbunden wurde, indem die Kirche sich eine ἐξουσία aneignete, in deren Besitz dort noch die Apostel allein stehen. Dagegen diente die, mit Uebergabe eines Schlüssels als Symbol der Schrifterklärung Matth. 23, 13 = Luc. 11, 52 verbundene, Handauflegung des rabbinischen Judenthums zur Weihe eines Solchen, der in Synagoge oder Synedrium eine amtliche Stellung einnehmen sollte. Steht auch nicht fest, ob diese Sitte schon zu Jesu Zeiten bestanden hat, so doch ohne Zweifel zu Zeiten der Abfassung unserer Briefe.[2] »Solche Lehrer, wie unsere Vorgänger einsetzten, setzet auch ihr ein« — sagten die Rabbinen, als sie dem Ami und Asi die Hände auflegten,[3] und trafen damit den Sinn auch unsers Verfassers und denjenigen der Kirche, welcher die Handauflegung zum »Symbol der Ueberlieferung und Weihe«[4] wurde. Doch reicht die Vorstellung unserer Briefe darüber noch hinaus. Denn mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, dass, während Apg. 6, 5. 6 das von der Gemeinde erkannte χάρισμα die Unterlage und Voraussetzung der Handauflegung ist, es 2 Tim. 1, 6 (διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου) vielmehr als Erzeugniss derselben, die Handauflegung aber als Geistesmittheilung und insofern als conditio sine qua non für die Uebernahme eines kirchlichen Amtes erscheint.[5] Nur an 1 Tim. 4, 14 μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν hat die mildere Auffassung einen Anhalt,[6] wonach die Handauflegung blos ein mit der Ordinationshandlung verbundener Act und das Apg. 6, 4. 6, 13, 3. 14, 23 erwähnte Gebet als das eigentliche Vehikel der in der Ordination ausgeübten Wirkung zu denken wäre.[7] Die Schwierigkeit, dass 2 Tim. 1, 6 nur von ἐπίθεσις

1) Beiträge, S. 146. Etwas zu weit her holt Credner (Einl., S. 485) seine in gleicher Richtung gehenden Beweise.
2) Klöpper: Bibellex. V, S. 252f.
3) Wünsche, S. 478. 4) Nitzsch, S. 214.
5) Beyschlag, Weizsäcker, S. 661.
6) Otto, S. 88.
7) Ritschl, S. 379. 386f. Aehnlich Weiss, S. 136. 462.

τῶν χειρῶν μου. 1 Tim. 4, 14 aber von ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου die Rede ist, hebt sich einfach durch die Erwägung, dass der Verfasser bald an den historischen Timotheus denkt, der, wenn er überhaupt ordinirt wurde, von Paulus ordinirt worden wäre, bald an den Typus des Bischofs, dem die Ordination vom Presbyterium zuwächst.[1] Vereinbar sind beide Vorstellungen, sofern Paulus in Gemeinschaft mit den Presbytern die Handauflegung verrichten kann, so aber, dass er selbst dabei die erste Rolle spielt;[2] ganz wie späterhin Concilien die Sache geordnet haben[3] und wie sich namentlich das Verhältniss der Functionen des Bischofs zu denen der Presbyter in der alexandrinischen und karthagischen Kirche gestaltet hat.[4] »Der frühere Brief lässt bloss den Apostel dem Timotheus die Hände auflegen, der spätere aber spricht, um nach seinem amplificirenden Charakter noch etwas hinzuzusetzen, auch von einer Handauflegung, die durch die Presbyter geschehen sei«,[5] wobei, da der zu übertragende Geist als vorher den Uebertragenden innewohnend zu denken ist, der specifische Amtscharakter der Presbyter von einer neuen Seite an's Licht tritt.[6]

Mit Bezug auf die Rolle, welche in solchem Ordinationsgemälde neben der Handauflegung der προφητεία zugefallen ist, hat Hausrath in der Ordination der Pastoralbriefe ein den Elementen des Wassers und des Wortes in der Taufe analog gebildetes Sacrament gefunden.[7] Allerdings haben nach 1 Tim. 1, 18 den Timotheus betreffende Prophezeiungen stattgehabt, welchen gemäss er ermahnt wird, sein Amt auszurichten, und nach 1 Tim. 4, 14 wurde ihm das Amt geradezu vermittelst einer Prophetenrede d. h. »auf allerhöchsten, durch Prophetie übermittelten Befehl« übertragen.[8] Zwischen beiden Anschauungen ist so wenig ein Widerspruch, wie zwischen den beiden, die Händeauflegung betreffenden Stellen.[9] Es sind vielmehr 1 Tim. 1, 18 die προφητεῖαι Veranlassung zur Betrauung des Timotheus mit dem 2, 1 angegebenen Auftrage, 4, 14 Veranlassung zur Ertheilung der Ordination. Wollen wir nicht willkürlich trennen, was zusammengehört, so müssen in den προφητεῖαι 1, 18 die Aeusserungen der προφητεία 4, 14 erkannt, es muss die Aufforderung des Geistes, den Timotheus zu ordiniren, combinirt werden mit den prophetischen Stim-

1 Beyschlag, S. 94f.
2 De Wette, Huther, Otto, S. 91.
3 Ritschl, S. 386. 426.
4 Baur, S. 98f. 5 Baur, S. 98.
6 Weizsäcker, S. 664. 7 S. 363.
8 Otto, S. 89.
9 Gegen Schleiermacher, S. 58f. 246f.

men, welche ihn dem Paulus als zukünftigen apostelähnlichen Oberhirten bezeichneten und empfahlen.[1])

Ein derartiger Zusammenhang von Prophetie und Amtsbestellung begegnet uns nun aber auch Apg. 20, 28, wonach der h. Geist die angeredeten Aeltesten von Ephesus zu Bischöfen eingesetzt hat, d. h. die Berufung der Letzteren durch Prophetenstimmen vermittelt war. Noch näher liegt die Combination von Prophetie, Gebet und Ordination Apg. 13, 2. 3, wie dies schon B. Bauer bemerkt[2]) und Otto kräftig zur Geltung gebracht hat: »Die Art, wie Timotheus in's Amt gekommen ist, hat in der uns bekannten Geschichte nur Ein Analogon, die Ordination des Apostels selbst«.[3]) In der That ist dies die Stelle der Apostelgeschichte, welche dem ganzen Ordinationsbilde unserer Briefe zu Grunde liegt, und wie sie als Introduction zur apostolischen Missionsthätigkeit zu betrachten ist, so wird in der Vorstellung des Verfassers auch die Ordination des Timotheus an den Anfang von dessen Laufbahn zu setzen sein, zumal da, wenn dieser Ritus erst in Ephesus vollzogen worden wäre, der Gemeinde daselbst, beziehungsweise ihrem Presbyterium, kaum die Mahnung hätte ertheilt zu werden brauchen 1 Tim. 4, 12 *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω*, weil ja in der frühen Zulassung des Timotheus zur Ordination sich die höchste Ehre ohnehin aussprach.

Fragen wir weiter nach der *διὰ* und *μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν* übertragenen Sache, so fasst man das sich hierfür bietende Wort *χάρισμα* gewöhnlich nach Maassgabe des bekannten paulinischen Gebrauches, wonach es jede zu einer gemeinnützigen christlichen Wirksamkeit mitgetheilte Virtuosität und die darin begründete sittliche Aufgabe im Gemeindeleben bedeutet. Während aber bei Paulus das *χάρισμα* die *διακονία* eben nur in dem soeben berührten Sinne zum Correlat hat, ist jenes hier »Mitgift der positiven Amtseinsetzung« geworden.[4]) Sowohl 1 Tim. 4, 14 als 2 Tim. 1, 6 (nur an diesen beiden Stellen kommt der Ausdruck in unseren Briefen vor) wird es sozusagen sacramentaliter *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου* oder *διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου* in feierlichem Acte zum Eigenthum des Timotheus. Beidemal bringt der Zusammenhang die Beziehung auf Amtsthätigkeit mit sich, 1 Tim. 4, 14 insonderheit auf *παράκλησις* und *διδασκαλία*, dazu 4, 13 aufgefordert wird, 2 Tim. 1, 6 auf *παρρησία*, Lehr- und Bekenntnissfreudigkeit, wie aus dem Gegensatze 1, 7 (*πνεῦμα δειλίας*) hervorgeht. Es ist also keine Frage, dass der Ausdruck *χάρισμα* in den Pastoralbriefen die bestimmtere Bedeu-

1) Beyschlag, S. 94. 2) S. 85. 3) S. 89.
4) Beyschlag, S. 55f. 96.

tung einer, vermittels der Ordination übertragenen, Amtsgabe besitzt. Erst bei solcher Auffassung versteht sich endlich auch die beidemal stehende Formel τὸ χάρισμα ἔν σοι, weil ein mit der Begabung zugleich übertragenes Amtsrecht allerdings seinem Träger mehr einwohnt, als blos beiliegt.[1] Fiele die Handauflegung 1 Tim. 5, 22 mit den bisher besprochenen Stellen in eine Kategorie,[2] so würde Timotheus hier überdies noch davor gewarnt werden, die ihm inhärirende Gabe vorschnell weiter zu tradiren.[3] Gegen den allgemeinen Protest Huther's aber, welcher in χάρισμα keinerlei Andeutung des Amtes zugeben will,[4] hat schon Otto richtig bemerkt: »Die Frage ist nicht, ob χάρισμα geradezu Amt bedeute, sondern ob man das Amt nicht auch ein Gnadengeschenk Gottes nennen könne, oder mit a. W. ob χάρισμα als Prädicat von dem Begriffe Amt ausgeschlossen sei«.[5] Und als nicht minder hinfällig erweisen sich Ausflüchte, als handle es sich in unseren Stellen nur um gebetsweise Zueignung einer Geistesgabe für einen bestimmten Zweck (ad hoc[6]) oder speciell um den Empfang der Lehrgabe, welcher Timotheus als Missionär bedurft habe.[7] Voraussetzung unserer Briefe ist vielmehr ein durch einmalig geschehende Handauflegung vermitteltes χάρισμα, zu dessen Wiederanfachung Timotheus 1 Tim. 4, 14 in negativer, 2 Tim. 1, 6 in positiver Weise ermuntert wird. Weder also ist denkbar, dass sich jene Handlung je nach neu sich stellenden Aufgaben wiederholen könne,[8]) noch umfasst, wie wir sahen (S. 223), die übertragene Vollmacht blos die lehramtliche Thätigkeit. Mit Recht hält Weiss auch gegen Ritschl's Stillschweigen über diesen Punkt[9]) daran fest, dass die Handauflegung unserem Verfasser zufolge die Gabe der Amtstüchtigkeit mittheile.[10])

Dass nun freilich die Apostel selbst ihre Gehülfen erst durch eine feierliche Ceremonie in ihr Amt eingeführt hätten, ist so unwahrscheinlich, dass Otto den Paulus, weil er nicht von selbst darauf gerathen wäre, durch einen unmittelbaren Offenbarungsact auf die Ordination des Timotheus hingewiesen werden lässt.[11]) Aber nicht blos dieser wird ordinirt, sondern wahrscheinlich auch Bischöfe und Diakonen (1 Tim. 3, 10). Damit also schliesst sich der Verfasser den Begriffen

1) Otto, S. 87.
2) Weiss, S. 461. Immer, S. 395.
3) So Engelhardt, S. 444.
4) S. 185. 5) S. 86.
6) Wiesinger, S. 495.
7) Hofmann, S. 149. 228.
8) Otto, S. 68.
9) S. 386. 10) S. 461 f.
11) S. 83. 90.

seiner Zeit, von geordnetem Amtswesen und übertragbarer Begabung an, womit auch die Art und Weise zusammenhängt, wie man sich Fortpflanzung der richtigen Lehrmethode, Erhaltung des orthodoxen Lehrstandes bewerkstelligt dachte.[1] Denn wie Timotheus bei seiner Ordination nach 1 Tim. 6, 12 ein Glaubensbekenntniss abgelegt hat, so hat er nach 2 Tim. 2, 2 damals auch vom Apostel jene παραθήκη empfangen, welche er seinerseits dereinst Anderen übermitteln wird.[2] »Man sieht, hier ist eine ganze, festgeschlossene Kette von Begriffen, in welcher kein Ring fehlt; der Inhalt des Ganzen aber ist das Amt als Inhaber der reinen Lehre und des rechten Geistes, verbürgt durch eine förmliche und sichere Uebertragung«.[3] »Das Amt ist daher im eigentlichen Sinne die Lebensbedingung für den Bestand und Geist der Gemeinde«.[4] Man sieht aber nicht minder auch, dass diese ganze um den Begriff des Amtes sich bewegende Ideenreihe, sowie auch die darauf begründete Praxis einer förmlichen kirchlichen Weihe und Amtsbestellung dem apostolischen Zeitalter so fremd als möglich gegenüberstehen. Noch der Clemensbrief weiss davon nichts, während er doch in Bezug auf die Wahl der Gemeindevorsteher bereits mit der Apostelgeschichte stimmt (vgl. S. 220).[5] »Es gibt nichts Unpaulinischeres in den ganzen drei Briefen«.[6]

8. In der Forderung, der kirchliche Gemeindebeamte, sei er Bischof, sei er Diakon, solle μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ sein 1 Tim. 3, 2. 12. Tit. 1, 6 liegt jedenfalls eine standesmässige Unterscheidung von οἱ λοιποί (1 Tim. 5, 20) begründet.[7] Eben darum kann dieselbe aber auch nicht auf eigentliche Polygamie[8] bezogen werden.[9] Schon Chrysostomus bemerkt zu 1 Tim. 3, 2, dass solche damals nur noch ausnahmsweise vorkam (z. B. Joseph. Ant. XVII, 1, 2. Bell. Jud. I, 24, 2 und Justin. Dial. 134). Ueberdies erscheint 1 Tim. 5, 9 als eines der ersten Erfordernisse für die Aufnahme in den Wittwenstand das ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή, was unmöglich auf Polyandrie zu beziehen ist, insofern solche in irgendwie cultivirten oder gar christlichen Kreisen selbstverständlich als ausgeschlossen gilt. Dagegen legt gerade dieser Ausdruck den Gedanken an successive Bigamie sehr nahe. Denn wenn gleich die Wiederverheirathung des Mannes nirgends in

---

1) Bahnsen, S. 38.
2) Weizsäcker, S. 661f. 3) Ebend., S. 662.
4) Ebend., S. 664.
5) Credner: Einl., S. 450. 6) Beyschlag, S. 95.
7) Weizsäcker, S. 664.
8) Flatt: Die Briefe Pauli an den Tim. und Tit. S. 76. Credner: Das N. T. II, S. 124f. 136.
9) Vgl. Baur: Pastoralbr., S. 114f.

der damaligen Welt für etwas Anstössiges gehalten wurde, so galt doch eine univira bei den Römern besonderer Ehre werth und bestand gegen die nuptiae secundae bei Frauen ein Vorurtheil.[1]) Auch Judith wird desshalb gerühmt (16, 22) und als etwas Löbliches wird es von Hanna berichtet (Luc. 2, 36. 37). War es aber einmal dem Weibe ziemlicher, nach dem Tode des Mannes ehelos zu bleiben, so entspricht es ganz der Anschauung von der Gleichheit der Geschlechter in Christus, wenn es auch dem Manne höher angerechnet wird, nach dem Tode der Frau keine neue Ehe einzugehen.

Unter diesen Umständen erscheint es schon von vornherein wie Ausflucht, wenn man an Wiederverheirathung geschiedener Personen denken[2]) oder aber auch den Ausdruck nur allgemein von züchtiger Beschaffenheit der ehelichen Verhältnisse überhaupt, gleichsam als Exegese von Apg. 15, 29 *ἀπέχεσθαι πορνείας* fassen wollte. Zwar wäre bei der bekannten laxen Auffassung, welche alle geschlechtlichen Verhältnisse im damaligen Heidenthum fanden, die Forderung keineswegs überflüssig zu nennen, dass das eheliche Verhältniss des Presbyters seiner wahren Bestimmung entsprechen müsse, nichts Ungesetzliches und Sittenloses, an Polygamie oder Concubinat Erinnerndes darin zu erkennen sein dürfe, dass also der Presbyter mit Leib und Seele, in der That und Wahrheit nur Einer Frau Mann sein solle.[3]) Man könnte dafür sogar noch geltend machen, dass sich die Forderung beidemal einem Register von zu Gemeindeämtern qualificirenden Tugenden anschliesst, bezüglich dessen schon oben (S. 213) bemerkt worden ist, dass es in erster Stelle auf einfache bürgerliche Unbescholtenheit Werth legt. Doppelte Erwähnung findet Tit. 1, 6. 7 das *ἀνέγκλητον* oder (vgl. 1 Tim. 3, 2 mit 10) *ἀνεπίλημπτον εἶναι*. Wahr ist auch, dass das übrige N. T. nicht blos nichts gegen eine zweite Verheirathung einzuwenden hat, sondern dass Paulus Wittwen und Jungfrauen einander ganz gleich stellt (1 Kor. 7, 8), daher gegen Wiederverheirathung der Ersteren so wenig ein Veto einlegt (1 Kor. 7, 9. 39. Röm. 7, 2. 3), wie gegen Verheirathung der Letzteren (1 Kor. 7, 28).

Aber schon 1 Tim. 5, 14 zeigt, dass auch unserm Verfasser die zweite Ehe keineswegs an sich ein Greuel ist. Wohl aber schreitet er mit dieser seiner Forderung der Einehe aus dem Gebiete der allgemein bürgerlichen Unbescholtenheit in dasjenige einer specifisch kirchlichen

---

1) Binterim: Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche, 2. Afl., VI, 1, S. 346f. Rein: Das römische Privatrecht, S. 211f.

2) Grau: Entwickelungsgeschichte, II, S. 201.

3) So Wegscheider, Matthies, Huther, Hofmann, neuerdings noch Stirm, S. 78.

Werthung des Geschlechtslebens hinüber.[1]) Und darin folgt er dem Paulus im Allgemeinen, während er dessen Forderung im Detail modificirt und ermässigt. Denn das Motiv, aus welchem bei Paulus die Ehe überhaupt noch Gnade findet (1 Kor. 7, 2. 9), kommt in den Pastoralbriefen wenigstens der zweiten Ehe zu Gut (1 Tim. 5, 14), während dagegen die eheliche Gemeinschaft überhaupt als etwas an sich Rechtes und fragelos Sittliches erscheint. Denn unser Ausdruck setzt ohne Weiteres voraus, dass die Bischöfe verheirathet sind oder waren, und das vom Weibe prädicirte *σώζεσθαι διὰ τῆς τεκνογονίας* 1 Tim. 2, 15 genügt vollkommen, um die Differenz der Anschauung unseres Briefes und des ersten Korintherbriefes zu constatiren.[2]) Während Paulus an sich die Ehelosigkeit vorzieht (1 Kor. 7, 1. 7. 26. 34. 37. 38) und von der zweiten Ehe wenigstens abräth (1 Kor. 7, 8. 9. 27. 39. 40), vertritt unser Verfasser in ersterer Richtung geradezu die gegentheilige Ueberzeugung (1 Tim. 4, 3, vgl. noch 2, 15. 3, 4. 12. 5, 10. 14), in letzterer dagegen nimmt er wenigstens nur eine besondere Heiligkeit für die Bischöfe, überhaupt für alle männlichen (1 Tim. 3, 12) und weiblichen (1 Tim. 5, 9) Gemeindebeamte in Anspruch, wenn er ihnen die zweite Ehe verbietet, und zwar steht diese besondere Heiligkeit auf derselben Linie mit derjenigen, die aus einem etwaigen paulinischen Verbot der Ehe überhaupt für die Bischöfe resultirt wäre. Wiederverheirathung schliesst als Symptom von specifischem Familiensinn und entsprechenden Bedürfnissen vom Gemeindeamt aus.

Wenn aber Huther Gewicht darauf legt, dass gerade die Ausleger der griechischen Kirche, welchen doch die Praxis ihrer Zeit jene Auffassung von der successiven Bigamie nahe legen musste, derselben nicht beitraten,[3]) so hat er vergessen, dass es noch andere ältere Ausleger gibt, deren Stimme hier, wenn doch einmal der exegetischen Tradition ein Gewicht beigelegt werden soll, jedenfalls höher anzu-

---

1) Vgl. Baur: Pastoralbr. S. 120: »Denken wir uns nun in die Verhältnisse einer Zeit hinein, in welcher über die Ehe und Alles, was sich auf eheliches Leben bezog, durch Gnostiker und Montanisten auf der einen und ihre Gegner auf der andern Seite so viele und verschiedene Ansichten in Umlauf gesetzt waren, wie nahe musste es den Verfassern unserer Briefe liegen, auch diese so wichtige Zeitangelegenheit nicht mit Stillschweigen zu übergehen, und wie sehr stimmt es mit der vermittelnden Tendenz, die sie ihnen geben wollten, überein, dass sie das, worauf schon damals von einer bedeutenden Partei als allgemeine Christenpflicht gedrungen wurde, zwar nicht in dieser Allgemeinheit, aber um so bestimmter in Beziehung auf denjenigen Stand geltend machten, an welchen diese Anforderung zunächst gemacht wurde, und im Interesse des kirchlichen Systems, zu dessen Begründung diese Briefe mitwirkten, immer mehr gemacht werden musste«.

2) Mayerhoff, S. 125f. Bleek, S. 575. Hilgenfeld: Einleitung, S. 762. 3) S. 143f.

schlagen ist. Schon der Hirte des Hermas Mand. IV, 4, 1. 2 hat sogar mit wörtlicher Anspielung auf 1 Kor. 7, 28. 35, auf die zweite Ehe angewandt, was der erste Korintherbrief von der Ehe überhaupt sagt. Noch bestimmter begegnen wir dieser Auslegung bei Clemens von Alexandria, welcher die Worte *μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους, εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε* dies gab wahrscheinlich den Anhaltspunkt, *ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν* 1 Kor. 7, 5 direct auf die zweite Ehe bezieht: *καὶ εἴ τινι ὁ ἀπόστολος δι' ἀκρασίαν καὶ πύρωσιν* (vgl. 1 Kor. 7, 9. *κατὰ συγγνώμην* (vgl. 1 Kor. 7, 6) *δευτέρου μεταδίδωσι γάμου.* Auch auf das *οὐχ ἥμαρτεν* 1 Kor. 7, 28 und *ἀπερισπάστως* 1 Kor. 7, 35 finden sich im weiteren Fortgange derselben Stelle Anspielungen (Strom. III, 12, 82). Seither wurde die Enthaltung von der zweiten Ehe als Merkmal höheren sittlichen Ernstes im Christenleben angesehen. Bei uns, sagt Theophilus (ad Aut. III, 15), hält man auf Einehe. Die zweite Ehe aber nennt Athenagoras einen unter der Form des Anstandes begangenen Ehebruch (Leg. pro Christ. 33). Schon weil sie bei dem ersten Manne nicht stehen blieb, ist die Samariterin für Irenäus (III, 17, 2) eine Ehebrecherin. Dass Tertullian als Montanist die zweite Ehe sammt Allem, was er multinubentia nennt, verabscheut und sie auch den Laien verbietet, versteht sich von selbst.[1] Hier soll nur noch bemerkt werden, dass eben er es ist, der unsere Stellen ausdrücklich dahin auslegt (De monog. 4, 14. De pudic. 10), dass aber auch — abgesehen von seinem montanistischen Standpunkte — seine Aeusserungen insofern für die ganze Kirche seiner Zeit maassgebend sind, als sie beweisen, dass wenigstens für Kleriker die zweite Ehe als unzulässig betrachtet wurde (De exhort. cast. 7. De monog. 12). Damit vollkommen übereinstimmend sagt Origenes: neque episcopus, neque presbyter, nec diaconus, nec vidua possunt esse digami, womit sattsam bezeugt ist, wie die alte Kirche unsere Stellen auslegte. Der zu Ordinirende brauchte sich nicht zu trennen, durfte sich aber nicht wieder verheirathen oder bereits in zweiter Ehe leben. Vereinzelte Stimmen in der römischen Kirche, worunter allerdings auch Leo I., bezeichnen die zweite Ehe nur als einen Ausschliessungsgrund für die höheren Weihen, nicht aber für den Eintritt in den Klerus überhaupt.[2] Die griechische Kirche endlich hat sich überhaupt näher bei dem ursprünglichen Sinne der Worte gehalten, als die abenländische in ihren beiden, wiewohl gerade auf dem Punkte der Priesterehe sich direct entgegengesetzten, Formen.

---

1) Baur: Pastoralbr., S. 118 f. Christenthum der ersten Jahrhunderte, S. 497. Hauber: Studien u. Krit., 1843, S. 607 f. 2) Löning, S. 136.

Mögen nun immerhin noch mancherlei Ausnahmen auch in den Reihen der Kleriker vorgekommen sein: Thatsache ist, dass die Anschauungen unserer Briefe über die zweite Ehe geradezu in die kirchliche Praxis übergingen. Wenn auch in den oben angeführten Stellen Hermas und Clemens die zweite Ehe nicht gerade für eine Sünde erklären,[1] was gleicher Weise auch von Chrysostomus, Cyrill und Epiphanius gilt,[2] so ist zu erwägen, dass man von den Vorstehern Grösseres verlangen konnte,[3] und die Unterscheidung einer höheren und niederern Sittlichkeit eben schon durch Hermas eingeleitet war.[4] Bald bestreitet überhaupt fast nur noch Theodor von Mopsuestia die ganze Voraussetzung, auf welcher der Glaube an ein höheres sittliches Verdienst der Ehe beruht.[5]

Wenn nun, nachdem Chrysostomus noch beide Möglichkeiten neben einander gestellt hat, Ausleger wie Hieronymus, Theodoret, Theophylakt, Oekumenius die Deutung von der successiven Bigamie verwerfen, so mögen bei ihnen ähnliche Rücksichten obgewaltet haben, wie noch neuerdings bei Huther, der den Abfall von seiner früheren Auslegung damit motivirt: »Paulus hätte also eine Maxime aufgestellt, die zu seiner Zeit gänzlich unerhört war«.[6] Es ist mit Einem Worte blos die zum voraus im günstigen Sinne lösbar gedachte Echtheitsfrage, welche jene allgemeinere Deutung hervorgerufen hat.

Ganz richtig hat gegen die neuerdings beliebte Erklärung schon Schleiermacher geltend gemacht, dass dieselbe ihren Erfindern wohl eher eingefallen sei bei Auslegung von 1 Tim. 5, 9 (*ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή*), als von 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 6. Diese Auskunft erscheine überhaupt durchweg als ein Mittel, die Widersprüche zu heben, nicht aber könne sie sich auf einen irgend naturgemässen Sprachgebrauch berufen, da Paulus weder *μοιχεία* noch *πορνεία* auszusprechen sich scheue. Wer daher den ersten Timotheusbrief mit nichts als mit sich selbst in Ordnung zu bringen bestrebt sei, der könne in unsern Stellen durchaus nur ein Verbot der zweiten Ehe finden, und zwar nicht ein allgemein, sondern ein nur für solche Männer und Frauen geltendes, welche nach kirchlichen Aemtern strebten.[7]

---

1) Binterim, S. 355f. 372.

2) Binterim, S. 360f. 3) Immer, S. 395.

4) Lipsius: Zeitschr. f. wiss. Theol., 1866, S. 45.

5) In N. T. commentariorum quae reperiri potuerunt, ed. Fritzsche, S. 150f.

6) S. 144.

7) S. 192f. (301). So Leo, Mack, Heydenreich, Baur, de Wette, Matthies, Wiesinger, Pfleiderer. Auch Mayerhoff (S. 126), Th. Plitt, S. 21, Weiss (S. 461, Weizsäcker S. 664, Immer S. 395, Löning (S. 135, Probst: Kirchliche Disciplin in den drei ersten Jahrhunderten, 1873, S. 80.

Dagegen war es Schleiermacher's Schwäche, wenn er Tit. 1. 6 anders verstehen zu sollen glaubte, als 1 Tim. 3. 2. nämlich jenes von der Polygamie, dieses von der successiven Bigamie.[1] Eine Analogie dafür glaubte er in den differirenden Vorschriften, welche beide Briefe hinsichtlich der Kinder des Bischofs geben, zu finden, insofern nach Tit. 1. 6 dieselben solche sein sollten, die sich zur christlichen Gemeinde halten *τέκνα ἔχων πιστά*, während der erste Timotheusbrief dieser Bedingung, als einer sich von selbst verstehenden, keine Erwähnung mehr thue. Allein, wie diese Behauptung überhaupt nur zu begreifen ist unter der Voraussetzung, dass der Brief an Titus echt, dagegen der erste an den Timotheus viel später geschrieben ist, wo es leichter war, alte Familienväter zu wählen, so hat ja doch auch der erste Timotheusbrief die Kinder nicht vergessen, und es wird ihm wohl Niemand bestreiten, dass er in seinem *τέκνα ἐν ὑποταγῇ μετὰ πάσης σεμνότητος* 1 Tim. 3, 4 einen hinlänglichen Ersatz für die *τέκνα πιστά* des Titusbriefes gegeben zu haben glauben konnte.[2]

9. Vom Diakonat handelt ex professo nur die Stelle 1 Tim. 3, 8—12. Ehe man diesen Umstand in Verbindung mit der, wie sich zeigen wird unrichtigen, Beobachtung, dass der Titusbrief ganz darüber schweige, im Interesse der apostolischen Authentie geltend macht,[3] wird die Kritik sich mit der auffallenden Thatsache zu beschäftigen haben, dass die dort aufgezählten Eigenschaften der Diakonen sich vielfach mit den Tit. 1. 5—9 verzeichneten Eigenschaften eines Bischofs decken, woraus Schleiermacher folgerte, dass der falsche Paulus den echten missverständlich ausgeschrieben habe.[4] Noch viel weniger freilich darf darauf der Schluss gegründet werden, dass Presbyter und Diakonen ursprünglich identisch gewesen seien.[5] Vielmehr bestimmt sich der Begriff der *διακονία*, welcher bei Paulus jede Art einer vermittelnden Leistung im Dienste der Gemeinde bedeutet,[6] erst näher in Folge einer, bei mehreren späteren Schriftstellern des N. T. sich einstellenden, Unterscheidung der männlichen Gemeindeglieder in »Aeltere« und »Jüngere«, wobei die Rücksicht auf den Unterschied der Jahre zu Grunde liegt, die auf den Stand jedoch überall nebenherläuft.[7] Schon Luc. 22. 26 steht *νεώτερος*, im Gegensatze

---

1) S. 191 (301). 2) Baur, S. 116.

3) So Wiesinger, S. 223. 4) S. 194f. (302).

5 Gegen E. Herzog u. A. vgl. Langen: Theol. Literaturblatt, 1872, S. 553; auch Beyschlag, S. 66f.

6 Baur: Christenthum der ersten drei Jahrh., S. 262. Weizsäcker: Jahrbücher für deutsche Theol. 1873, S 640f. Holsten: Jahrbücher für prot. Theol. 1876, S. 143.

7) Unhaltbares hierüber bei Lightfoot, S. 185f. 189f.

zu ἡγούμενος und in Parallele mit διάκονος, bedeutet also nicht den »Geringeren«, sondern den »Jüngeren«, nämlich den dienenden Jüngling im Sinn von Apg. 5, 6 οἱ νεώτεροι und 5, 10 οἱ νεανίσκοι. An diesem Umstande und daran, dass Apg. 11, 30 die Presbyter ganz unvermittelt eintreten, hat die bekannte Hypothese, welche in den Siebenmännern, die erst Apg. 6, 5. 6 eingesetzt werden, nicht die Diakonen, sondern die Presbyter erkennen will,[1] ihren bedeutendsten Anhaltspunkt, während vieles Andere direct dagegen spricht.[2] Auch der erste Petrusbrief kennt νεώτεροι, welche den πρεσβύτεροι gehorsam sein sollen (5, 5), und genau ebenso treten 1 Tim. 5, 1 νεώτεροι den πρεσβύτεροι gegenüber. Somit werden Tit. 2, 6 οἱ νεώτεροι die bisher noch nicht bedachten Diakonen sein, welche Titus zum besonnenen Lebenswandel ermahnen soll. Wie also eine Auswahl von natürlich Alten zu »Aeltesten« in der Gemeinde bestimmt wurde, so eine sorgfältig und im Ganzen nach demselben Maassstab veranstaltete (1 Tim. 3, 10) Auswahl von natürlicher Jugend zum Gemeindedienst; wobei es keineswegs auffällig wäre, wenn »bei der Wahl der διάκονοι noch sorgfältiger verfahren werden sollte, als bei der Wahl eines ἐπίσκοπος«, wie Immer wahrzunehmen glaubt.[3] Um seiner natürlichen Jugend willen eignet sich auch für den Timotheus die Bezeichnung διάκονος Ἰησοῦ Χριστοῦ 1 Tim. 4, 6, wobei freilich der Zusammenhang andeutet, dass der Ausdruck nicht in dem gewöhnlichen Sinne eines Gemeindedieners verstanden werden soll (vgl. S. 214).

Erst der Brief des Polykarp unterscheidet die διάκονοι, an welche er eine Reihe von Ermahnungen nach dem Vorbilde der Pastoralbriefe richtet (5, 2), von den, übrigens unmittelbar an sie angeschlossenen, νεώτεροι (5, 3), also den amtlichen Dienst der Jugend von der Jugend überhaupt. Eine wirkliche Anschauung vom Wesen der Diakonen gewährt aber erst Justin, und zwar erscheint hier der Diakonat als ein sehr untergeordnetes, wenig selbständiges Amt, dessen Autorität durchaus an derjenigen des Bischofs hängt, in dessen Auftrag sie den Gemeindegliedern die Eucharistie reichen, den Abwesenden sie in's Haus tragen, die Ordnung des Gottesdienstes aufrecht erhalten und bei seinem sacramentlichen Theil Handreichung thun (Apol. I, 65. 67 .

---

1) Ritschl, S. 355f.

2) Vgl. Weizsäcker, S. 672f., welcher annimmt, dass die Bestellung der Aeltesten jenseits der Geschichte liege, und darauf hinweist, dass sich die amtlichen Leistungen der Siebenmänner nach Apg 6, 2 auf διακονεῖν τραπέζαις beschränken. Bemerkt mag hier werden, dass das, doch wohl pseudophilonische, Buch de vita contemplativa den Jünglingen, welche zu Dienstleistungen während des heiligen Mahles der Therapeuten erwählt wurden, διακονικὰς χρείας zuschreibt (ed. Mangey, I, 899 B).

3) S. 397.

Davon ist nun hier lediglich nichts zu bemerken, und noch viel weniger von der Unterstützung der Wittwen, welche bei Cyprian mit zu dem Geschäftskreis der Diakonen gehört. Mit Sicherheit lässt sich aus den Pastoralbriefen nur ihre Subordination unter den Episkopat constatiren. Und zwar erhellt dies schon aus jenem, in der Stelle 1 Tim. 3, 13 von Hieronymus und Theophylakt mit Recht wahrgenommenen, Stufenwesen, wonach den Diakonen die Aussicht des Vorrückens zum Presbyterat eröffnet wird — freilich ein so entschiedenes Symptom fortgerückter Zeitverhältnisse als in einer den Namen des Paulus noch tragenden Schrift nur irgend denkbar.[1] Dazu kommt ferner die Vorbereitungszeit, welche sie nach 3, 10 durchmachen müssen. Vielleicht auch besagt die, den Diakonat allein angehende, Forderung, sie sollen nicht *δίλογοι* sein 3, 8, geradezu, dass sie in Fällen des Streites sich unbedingt an den Bischof zu halten haben.[2] Wahrscheinlicher aber wird mit *μὴ διλόγους* ebenso eine schlimme Gewohnheit namhaft gemacht, zu welcher der Geschäftskreis der Diakonen, sofern er sie in vielerlei persönliche Berührungen brachte, Gelegenheit und Anlass geben konnte, wie auch mit dem folgenden *μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας, μὴ αἰσχροκερδεῖς*, sofern die Diakonen auch an der Verwaltung materieller Interessen betheiligt waren.[3] Sie sollen keine andere Rede führen bei den Vorstehern, von denen sie ihren Auftrag erhielten, wie bei den Gemeindegliedern, welchen sie denselben auszurichten hatten, nicht auf beiden Schultern tragen, sich auch nicht gelegentlich der gemeindlichen Mahlzeiten, die sie zu bedienen hatten, übernehmen und bei Besorgung von Beiträgen und von Unterstützungen sich nichts zuwenden.[4] Die vorangestellte Eigenschaft der *σεμνότης* Vs. 8 lässt darauf schliessen, dass gerade diesen Gemeindedienern die Gefahr eines unwürdigen Benehmens durch Alter, Stand und Geschäftskreis besonders nahe treten mochte.[5]

Das Amt des Diakonats, welches sonach zumeist ökonomischen Zwecken dienstbar wurde, war eben desshalb auch ganz geeignet, nicht blos von Männern, sondern auch von Frauen bekleidet zu werden. Diese heissen dann 1 Tim. 5, 2 *νεώτεραι*, wobei übrigens der Ausdruck zwischen der Bezeichnung des Alters und derjenigen des Standes ganz ähnlich schwankt, wie gleich nachher 5, 3 von *χῆραι* bald im weiteren Sinne, bald im Sinne eines kirchlichen Standes die Rede ist, welcher dem Presbyterstande entsprach. Dass vom kirchlichen Diakonissen-

1) Schleiermacher, S. 46. Baur, S. 128. Schwegler, S. 151f.
2) Baur: Pastoralbr., S. 128.
3) Weizsäcker, S. 664f.
4) Hofmann, VI, S. 111f.
5) Weizsäcker, S. 665. Hausrath, S. 367.

stande 1 Tim. 3, 11 handelt, wird jetzt allgemein anerkannt,[1]) und auch dass sie nicht als Frauen der Diakonen in Betracht kommen können, liegt auf der Hand, wenn doch weder *γυναῖκας αὐτῶν*, noch *γυναῖκας ἔχοντες* steht, sondern durchaus von Frauen überhaupt die Rede ist, die nur dadurch, dass vorher und nachher von *διάκονοι* die Rede ist, als zu der Classe der Gemeindebeamten gehörig erscheinen. Falsch wäre es aber auch, wenn man sie grundsatzmässig dem Stande der Ehelosigkeit überweisen wollte, da diese weiblichen Diakonen vielmehr nach 5, 10 ebenso Aussicht haben, in späterem Alter in die Classe der »Wittwen«, d. h. der Presbytiden, aufgenommen zu werden, wie den Diakonen 3, 13 die Beförderung zum Presbyterat in Aussicht gestellt wird. Ein ideales Verhältniss würde es freilich sein, wenn in den *γυναῖκες* 3, 11 auch Weiber von Diakonen gesehen werden dürften. In Wirklichkeit ist das aber so wenig der Fall, wie dass in allen *νεώτεροι* wirkliche Diakonen, in allen *πρεσβύται* wirkliche Gemeindeältesten, in allen *χῆραι* wirkliche Presbytiden gefunden werden dürfen.

10. Das gesellschaftliche Leben der jüdischen Diasporagemeinden kennt neben patres auch matres synagogarum (S. 195), aber von einer amtlichen Stellung der Frauen in der Gemeinde weiss es nichts. Dagegen war es einer der wichtigsten und folgenreichsten Schritte des Christenthums, dass seine religiösen Gemeinschaften auch den Frauen Schutz und Hülfeleistung nicht blos, sondern unter Umständen auch eine ehrenvolle Stellung, ja selbst gewisse Berufsthätigkeiten boten. Das bedeutsamste Zeugniss hiefür bietet das N. T. in der Stelle 1 Tim. 5, 3—16. Wie wir aber bereits bezüglich der Ausdrücke *πρεσβύτεροι* (S. 215), *νεώτεροι* (S. 238 f.) und *νεώτεραι* (S. 240) ein bezeichnendes Schwanken zwischen dem Begriff der natürlichen Altersverhältnisse und demjenigen der ihnen naturgemäss correspondirenden Stellungen innerhalb des Gemeindeorganismus wahrnahmen, so erscheinen auch die Tit. 2, 3 genannten *πρεσβύτιδες* 1 Tim. 5, 2 unter dem Namen *πρεσβύτεραι* und wenn gleich darauf speciell von *χῆραι* gesprochen wird, so werden sich diese zweifelsohne zu den *πρεσβύτεραι* ähnlich verhalten, wie die zur Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten bestellten *πρεσβύτεροι* zu den Männern vorgerückten Alters überhaupt.[2]) Wie die *πρεσβύτεροι* die naturgemässen Obern der jüngeren Gemeindeglieder, so scheinen auch Tit. 2, 4 die *πρεσβύτιδες* mit der Leitung des weiblichen Theils der Gemeinde betraut.[3]) Weil aber nicht alle zufällig verwittweten Frauen zur Aufnahme in den kirchlichen Stand

1) Grau freilich thut nicht mit (II, S. 205).
2) Wiesinger, S. 192. Hofmann, S. 163.
3) Weiss, S. 462.

dieser »Ehrenwittwen« sich eigneten, wird durch den Ausdruck ἡ ὄντως χήρα (Vs. 3. 5. 16) die Wittwe par excellence, d. h. die verwittwete Frau, welche in Befolgung des Rathes 1 Kor. 7, 8. 34. 40 unverehelicht geblieben ist, um sich ganz den religiösen Interessen widmen zu können, innerhalb des weiteren Kreises der in natürlichem Sinne des Wortes Verwittweten unterschieden und ausgezeichnet. Nicht alle wirklichen Wittwen waren Standeswittwen, aber alle Angehörigen des kirchlichen Wittwenstandes waren auch natürliche Wittwen.

Dem Wortlaute wie der inneren Angemessenheit widerspricht daher gleichmässig jede Auslegung, welche es erlaubt findet, sich die χήρα unter Umständen auch als Jungfrau zu denken.[1]) Vielmehr erscheint die ὄντως χήρα nach dem Vorbilde der Luc. 2, 37 auftretenden Prophetin Hanna als einst verheirathete, jetzt aber »vereinsamte«, d. h. familienlose Frau. Das καὶ μεμονωμένη Vs. 5 muss nämlich als Erklärung von ὄντως gefasst werden, nicht aber als Einführung einer zweiten Classe von »rechten Wittwen«, solcher nämlich, die keine Kinder oder Enkel haben, weil sie vielleicht sogar niemals verheirathet gewesen sein sollen. Die Kinder oder Enkel besitzende kann zu den »rechten Wittwen« von vornherein nicht gerechnet werden, weil sie ihre unmittelbare Lebensaufgabe schon in der Erziehung derselben hat, wie Vs. 4 gesagt und Vs. 8 ausdrücklich wiederholt wird. Zwischen beiden Versen ist endlich noch von derjenigen Classe von Wittwen die Rede, welche trotzdem dass sie »einsam« sein mögen, doch der Lust der Welt nachjagen und schon wegen mangelnder sittlicher Qualification aus der Classe der »rechten Wittwen« ausgeschlossen sind. Der Kreis der letzteren erscheint somit als der engere scharf umschriebene. Daher am Anfange der Liste positiver Erfordernisse für die Aufnahme in diesen ordo der charakteristische Ausdruck Vs. 9 χήρα καταλεγέσθω. Denn es handelt sich um eine, mit öffentlicher Versorgung verbundene, kirchliche Würde- und Ehrenstellung,[2]) um einen geistlichen Stand, von welchem besondere Heiligkeit gefordert wurde. Daher die χήρα nach Vs. 9 entsprechend der 3, 2 vom Bischof geforderten Qualität eine univira sein und die, Seligkeit fördernden (vgl. 2, 15), Pflichten der Mutter nach Vs. 10 bereits erfüllt haben soll Jüngere Wittwen herbeizuziehen hatte sich dagegen, wie aus Vs. 11—15 erhellt, nicht bewährt.

Aber gerade desshalb besteht Baur um so mehr auf seiner abweichenden Deutung.[3]) Denn wie würde die bestimmte Aufforderung

1) So Baur: Pastoralbr., S. 43f. Auch Hausrath, S. 368f.
2) Pfleiderer, S. 835. 848.
3) S. 44. Paulus II, S. 113f.

zu einer zweiten Heirath Vs. 14 mit jenem Erforderniss des einmal Verheirathetgewesenseins Vs. 9 stimmen? Es konnte doch den jüngeren Wittwen nicht wohl etwas zur Pflicht gemacht werden, was ihnen die Möglichkeit, ebenfalls in die Classe der *ὄντως χῆραι* aufgenommen zu werden, von vornherein entziehen musste. Eben diese Schwierigkeit dränge mit Nothwendigkeit zu der Annahme eines weiteren Sprachgebrauchs, so dass unter den *νεώτεραι χῆραι* Vs. 11. 14 Wittwen nur im kirchlichen Sinne, d. h. Jungfrauen, zu verstehen seien, welche zum Eingehen der Ehe, nicht aber Wittwen, welche zum Eingehen einer zweiten Ehe ermahnt werden.[1]) War aber schon die Verweisung auf das Vs. 14 angeblich absolut stehende *νεωτέρας* müssig, da die Ergänzung von *χήρας* nach Vs. 11 ja auf der Hand liegt, so ist gänzlich haltlos die Auskunft, zu welcher Baur später griff, wenn er *νεωτέρας* Vs. 11 gar nicht mit *χήρας* verbunden wissen, sondern jenes als Subject, dieses als Prädicat fassen will: Timotheus solle jüngere Frauen nicht in den Katalog der Wittwen aufnehmen.[2]) Vielmehr ist angesichts des vorliegenden Textes einfach zuzugestehen, dass den in jugendlichem Alter verwittweten Frauen Vs. 14 ein Rath gegeben wird, dessen Befolgung ihnen eine spätere Aufnahme in den Katalog der *ὄντως χῆραι* unmöglich machen musste. Das kann aber auch gar nicht auffallen, sofern die Wittwe, welche Kinder oder Enkel hat, nicht minder ausgeschlossen wird, zweimal verheirathete Frauen aber in weitaus den meisten Fällen solche sein werden, denen die Sorge für das heranwachsende Geschlecht auch noch in späteren Jahren die Betheiligung an den Gemeindeangelegenheiten zur Unmöglichkeit macht, oder die, als zwei Familien angehörig, um so eher in die Reihe derjenigen, gleichfalls aus dem Kreis der *ὄντως χῆραι* ausgeschlossenen, Wittwen gehören, welche von ihren Anverwandten versorgt werden Vs. 16. Von einer Härte endlich kann schon desshalb nicht die Rede sein, weil das Aufgenommensein in den Katalog Vs. 9 keineswegs in erster Linie Rechte mit sich führte, sondern vielmehr Pflichten, Gemeindepflichten, die innerhalb des Kreises weiblicher Thätigkeit den presbyterialen Amtspflichten der Männer entsprechen. Darum werden ja aus dem Kreise der Wittwen nicht etwa blos diejenigen ausgeschlossen, welche gemeindlicher Unterstützung theils nicht würdig (Vs. 6), theils nicht bedürftig (Vs. 16) sind, sondern auch solche, welche, wengleich durchaus würdig und bedürftig, so doch nicht leistungsfähig waren (Vs. 4. 8). Dem Richtigen näherte sich daher Schleiermacher wenigstens insofern, als er die weit verbreitete

1) S. 47. 2) Paulus, II, S. 114. Ebenso Pfleiderer (S. 849) und Schenkel (Bibell. II, S. 63).

Ansicht [1]) bekämpft, als handle es sich Vs. 9 lediglich um Eintrag in die Liste der auf Gemeindekosten zu unterhaltenden Personen,[2]) während die Fürsorge für alte Frauen, welche in Ehren ergraut und mit der geistlichen Berathung des weiblichen Theiles der Gemeinde betraut waren, nur als eine, aus diesen ihren Leistungen resultirende, selbstverständliche Sache erscheint und daher auch mit voller Deutlichkeit erst am Schlusse des ganzen Abschnittes Vs. 16 hervortritt. Dagegen hat der genannte Theologe das Verständniss unserer Stelle nach einer anderen Seite hin verdunkelt, indem er ganz überflüssiger Weise aus dem, angeblich nur den echten Wittwenstand führenden Frauen gewidmeten, Abschnitt Vs. 3—8. 16 die »nur recht ad vocem χήρα« eingeschobene Stelle Vs. 9—15 herausschnitt und auf den Stand der Diakonissen bezog.[3]) Die hiefür geltend gemachten Stellen [4]) beweisen aber nur, dass man später in der griechischen Kirche, nachdem das Ehrenamt der Presbytiden längst untergegangen war, die Verse 3—16 auf das Amt der Diakonissen bezog, mit welchem sie lediglich nichts zu thun haben,[5]) indem sie vielmehr der weiblichen Kehrseite des auf männlicher Seite als Presbyterat auftretenden Kirchenamtes gelten. »Sie sollten den jüngeren Weibern mit Rath und Zuspruch zur Seite stehen, da die Seelsorge der Männer hier leicht auf Abwege geräth«.[6])

Sonach werden in unserer Stelle als »rechte Wittwen« diejenigen bezeichnet, welche weder einem üppigen Weltleben sich ergeben (Vs. 6), noch theils näher liegende Aufgaben in der Erziehung von Kindern und Enkeln zu erfüllen, theils aber auch Versorgung von erwachsenen Angehörigen zu erwarten haben (Vs. 4, 8. 16). Für sie besteht eine eigentliche Wittwenanstalt, in welcher gewisse Ehrenrechte, namentlich das Recht auf Versorgung durch die Gemeinde (Vs. 16), von gewissen Pflichten begleitet waren. Die letzteren sind jedenfalls irgendwie auf die vom Christenthum mit so grossem Erfolge geltend gemachte Verwerthung der weiblichen Leistungsfähigkeit im Gemeindeinteresse zurückzuführen. Aber nicht mehr die Leistungen der Diakonissen sind es, die von den Wittwen gefordert werden. Vielmehr werden Vs. 10 jene, als z. B. das Waschen der Füsse der Heiligen, d. h. Thaten demüthiger Liebe gegen die Brüder, Unterstützung

1) S. 215f. (311f.) Vgl. auch Huther, S. 193. 195. 198. 201.

2) Selbst noch Beyschlag, S. 91, nennt sie »Gemeindepfleglinge«.

3) S. 219 (312). 4) S. 216f. (311).

5) Gegen Schleiermacher (a. a. O.), Kurtz (Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, I, 1, S. 80), Kliefoth (Liturgische Abhandlungen, IV, S. 253), J. P. Lange (I, S. 141), Grau (II, S. 204f.), Probst (S. 142f.), Wieseler (Real-Encykl., S. 304) und Hilgenfeld (Einleitung, S. 751. 763).

6) Hausrath, S. 368.

der Bedrängten, Gastfreiheit, ausdrücklich als Vorbedingungen aufgeführt, welche vorher schon erfüllt sein müssen von solchen Weibern, welche Aussichten haben sollen, auf Grund der Prüfung ihres Lebensganges in den »Katalog« (vgl. Vs. 9) der Wittwen aufgenommen zu werden. Charakteristisch ist dabei, dass von jener Vorschrift des Paulus, welche allen Wittwen unverheirathet zu bleiben anräth (S. 235), bereits Umgang genommen und den jungen Wittwen der Rath der Wiederverheirathung nicht vorenthalten wird (Vs. 11—15). Erst mit sechszig Jahren kann die Aufnahme in den Wittwenstand erfolgen (Vs. 9), dessen Privilegium es ist, durch ein vorzugsweise andächtiges, ganz dem Gebet gewidmetes Leben den übrigen Frauen vorzuleuchten und sie aus dem Schatze einer im langen Leben gesammelten christlichen Erfahrung zu erbauen (Vs. 5. 7). Da aber das eigentliche Lehren, wodurch diese Wittwen erst vollständig den Aeltesten zur Seite getreten wären, dem weiblichen Geschlechte grundsatzmässig untersagt wird (1 Tim. 2, 12), so konnte dieser, den Aeltesten entsprechende, weibliche Rang zu keiner festen Ausgestaltung gelangen. Es war von vornherein weniger ein kirchliches Amt, als ein von der Gemeinde anerkannter Stand,[1] zerfiel aber auch als solcher bald oder ging in das eigentliche Nonnenwesen über, dessen Trägerin und Typus im Orient ebensosehr die Wittwe ist, wie im Abendlande die Jungfrau. Als kirchliches Amt erhielt sich dagegen nur dasjenige der Diakonissen, welche im Kranken- und Armendienst ein weites, der weiblichen Begabung vorzugsweise entsprechendes und vom Christenthum zum allseitigen Aufbau eröffnetes, Feld zu bearbeiten unternahmen. Es war zugleich ein sicheres Asyl, welches sich damit dem sonst im orientalischen Alterthume so verwahrlosten und preisgegebenen Geschlechte aufgethan hatte. Aber eben hievon ist nicht hier, sondern 1 Tim. 3, 11 die Rede, wie wir denn auch bereits sahen, dass der Geschäftskreis differirt, und auch die Altersbestimmung Vs. 9 nicht passt zu einem der Altersclasse der *νεώτεραι* entsprechenden Stand.[2] Andererseits versteht es sich fast von selbst, dass an jüngeren Wittwen, vielleicht bis zu sechszig Jahren, gemachte übele Erfahrungen von der Art, wie Vs. 15 auf solche zurückblickt, erst von einer spätern Generation, nicht aber zu Lebzeiten des Apostels Paulus, verwerthet werden konnten. Dieser, welcher die Gemeinden überall nur aufblühen sah, konnte nicht wohl Einrichtungen treffen, welche nicht blos viel Noth und Aerger, den man bereits von der krankhaften Uebergeschäftigkeit junger Wittwen in Hausbesuchen und Seelsorge gehabt,[3] sondern auch

1) Weizsäcker, S. 665.
2) Beyschlag, S. 91. 3) Hausrath, S. 369.

die Existenz weiblicher Personen voraussetzen, die selbst Kinder erzogen hatten, natürlich im Christenthum, und nach erstmaliger Ehe zeitlebens unverheirathet geblieben, ja im christlichen Gemeindedienst ergraut waren.[1])

Mit dem gewonnenen Resultat stimmt, was wir auch sonst noch von dem altkirchlichen Stande der Presbytiden und der Wittwen erfahren. Nachdem der Apostel Petrus in den Clementinen (Hom. XI, 36) Bischöfe, Presbyter und Diakonen eingesetzt, ordnet er auch das Wittwenwesen (*χηρικὰ συστησάμενος*), wobei kein Zweifel darüber besteht, dass die »Wittwen« als kirchliche Beamte zu verstehen sind (III, 71. Recogn. VI, 15). Von den Ebjoniten aber, deren Kreisen diese Schriften angehören, sagt noch Epiphanius (Haer. 30, 2): *τὰ αὐτῶν συγγράμματα πρεσβυτέροις καὶ παρθένοις γράφουσι.* Unter deutlicher Bezugnahme auf 1 Tim. 5, 5 kennt der Brief des Polykarp (4, 3) Wittwen, die unablässig für alle Gläubigen beten und sich selbst als »Altar Gottes« betrachten, welche Bezeichnung ihnen noch in den apostolischen Constitutionen (II, 26), bei Tertullian und dem späteren Pseudoignatius (ad Tars. 9) geblieben ist. Der frühere grüsst *τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας* (Smyrn. 13) — ein schwieriger Ausdruck, welcher zunächst auf Jungfrauen führt, die den Standesnamen der Wittwen tragen.[2]) Da aber zu dem Stande der Wittwen jedenfalls auch solche gehörten, welche verheirathet gewesen, also keine *παρθένοι* waren, lässt sich schwer begreifen, wesshalb er neben »Brüdern, Weibern und Kindern« der Gemeinde gerade nur die »Jungfrauen« unter den Wittwen, und nicht überhaupt alle »Wittwen« grüsst. Entweder also werden Jungfrauen gegrüsst, welche man ehrender Weise Wittwen nannte,[3]) oder aber, da dies allerdings »die wunderlichste Ehrenbezeugung« wäre,[4]) der Ausdruck *παρθένοι* steht abusiv von solchen, die als Wittwen nicht wieder heiratheten;[5]) dieselben, von welchen es ad Polyc. 4, 1 in Parallele mit 1 Tim. 5, 3—16 heisst *χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν.* Es ist somit zu übersetzen: »ich grüsse die Jungfrauen heissenden Wittwen«, d. h. neben den zuvor genannten Familien auch die einzelstehenden Frauen des kirchlichen Wittwenstandes.[6]) Die dem Tertullian bekannte Thatsache, dass eine kaum zwanzigjährige Jungfrau in den viduatus aufgenommen wurde, beweist nichts für die

1) Schleiermacher, S. 218f. (312). Baur, S. 48f.
2) Zahn: Ignatius, S. 334f. 581f. Patr. ap. II, S. 95.
3) Baur: Pastoralbriefe, S. 45f. Vgl. auch Probst, S. 143.
4) Hofmann, VI, S. 162.
5) Wieseler, Hofmann, Wiesinger, S. 193. Vgl. Böttger, S. 70.
6) Die erweiterte Redaction kennt aus den Pastoralbriefen die *χῆραι* (Ant. 12), *ὄντως χῆραι* (Her. 3) und das *τάγμα τῶν χηρῶν* (Philipp. 15).

Behauptung, dass schon frühzeitig wirkliche Jungfrauen in den kirchlichen Wittwenstand aufgenommen wurden, da sie von Tertullian selbst als miraculum, ne dixeris monstrum bezeichnet wird, und er das betreffende Mädchen charakterisirt als utramque se negans, et virginem, quae vidua deputaretur, et viduam, quae virgo dicatur (de virg. vel. 9). »Was wir dieser Stelle entnehmen, ist lediglich dies, dass es Wittwen gab, die eine Ehrenstellung in der Gemeinde einnahmen«.[1] Daher bei Hermas eine *πρεσβυτέρα τοῖς πρεσβυτέροις* etwas bestellen lässt (Vis. II, 4, 2), insonderheit aber Grapte auftritt, welche *νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τὰς ὀρφανούς* (4, 3), womit keineswegs die Functionen der Diakonissinen beschrieben sind.[2] Eben dahin mögen die *γράδια* und *χῆραι* des Lucian (De morte Peregr. 12) gehören. Auch die Nachrichten des Tertullian (Ad uxor. 1, 7. De praesc. haer. 3. De monogam. 11) stimmen damit. Irgendwie im Niedergang erscheint das Institut der *πρεσβύτιδες* im can. 11 der Synode von Laodicea (*μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας ἤτοι προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι*); ihr Verschwinden unter den Diakonissen bezeugen die Aussagen der apostolischen Constitutionen (I, 17 *διακονίσσα γινέσθω παρθένος ἁγνή εἰδὲ μήγε κἂν χήρα μονόγαμος*), des Epiphanius, dass unter den Diakonissen die ältesten vorzugsweise *πρεσβύτιδες* genannt wurden (Haer. 79, 4), und Späterer (S. 244). Immerhin wird der s. g. Presbytiden in der alten Kirche noch einigemal Erwähnung gethan,[3] und dieser Umstand, sowie die Thatsache, dass der Verfasser gemachte Erfahrungen berücksichtigt und eingetretene Missstände[4] corrigirt, verbietet uns das, sonst nahe liegende, Urtheil, er habe in dem ganzen Wittwenabschnitt etwa nur einen Vorschlag gemacht, welcher lediglich auf seine eigenen Ideale zurückwiese.

11. Auf einem verhältnissmässig vorgeschrittenen Stadium ihrer Entwickelung begegnet uns auch die eigentliche Kirchenzucht.[5] Hier ist schon charakteristisch, dass die Matth. 18, 15 f. reproducirten jüdischen Disciplinarregeln[6] hinter den paulinischen Traditionen zurückgetreten sind. So wird namentlich 1 Tim. 1, 20 jenes 1 Kor. 5, 5 verhängte *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* aufgegriffen, aber, wenigstens der

1) Hofmann, S. 162.

2) Richtige Verwerthung der Stelle bei Hausrath, S. 368.

3) Gegen Beyschlag, S. 91.

4) Diese sind aber keineswegs auf einen »Wittwencultus« zurückzuführen, wie er im Gesichtskreise Grau's liegt (S. 204).

5) Ungenügendes bei Wettler: Studien und Kritiken, 1864, S. 350 f. Anders Weizsäcker: Jahrb. f. d. Theol. 1873, S. 664.

6) Vgl. Wittichen: Das Leben Jesu, S. 258. Schöttgen: Horae hebr. et talm. S. 144. 152. Wünsche. S. 213 f.

Hauptsache nach, doch bereits auf die Strafe der Excommunication reducirt. Nicht so hart wie die eigentlichen Lästerer Hymenäus und Alexander wird Tit. 3, 10 der ἄνθρωπος αἱρετικός behandelt, welcher im Zusammenhang unserer Briefe vor Allem als Dissenter in Bezug auf die Lehre zu fassen ist (vgl. oben S. 134 und S. 183). Wie man sich mit Widerlegung der Irrlehre als mit einer von vornherein aussichtslosen Sache gar nicht befassen soll (vgl. S. 133), so soll man, wie unmittelbar an die letztere Mahnung Tit. 3, 9 weiter hinzugefügt wird, einen »häretischen Menschen« meiden, so dass mithin der αἱρετικός 3, 10 so gut terminus technicus ist als die γνῶσις 1 Tim. 6, 20. Es steht somit der Begriff des Häretikers bereits fest, wenn ihn auch die Pastoralbriefe selbstverständlich erst auf diejenigen Lehrabweichungen anwenden, welche in den geschichtlichen Gesichtskreis des Verfassers fallen.[1]) Wird nun Tit. 3, 10 gesagt, man solle einen solchen erst nach ein- oder zweimaliger Verwarnung ganz fern halten, so ist das immerhin der Anfang der katholischen Ketzerdisciplin. Wenn Titus sofort davor gewarnt wird, seine Rettungsversuche an einem Ketzer allzu oft zu wiederholen,[2]) da letzterer nach 3, 11 schon als durch sich selbst verurtheilt angesehen werden soll, so meinte Baur, das sei so sehr im Geiste der spätern Zeit, dass man sich nur etwa darüber wundern möchte, warum der Verfasser sich blos damit begnügt, einen solchen Häretiker nur als einen von sich selbst Verurtheilten zu betrachten, und nicht auch das förmliche Verdammungsurtheil der Kirche auf ihn fallen lässt. Es sei eben blos »der Wille hierzu bereits vorhanden«.[3]) Die Zeit war noch nicht gekommen, da man weiter gehen konnte, ja innerlich weiter zu gehen disponirt war. Der geistliche Kampf hatte den Charakter weltlicher Leidenschaft noch nicht angenommen. Als Zweck selbst des Bannes erscheint Besserung und Aussöhnung mit der Kirche, gerade wie auch Tit. 1, 13 bezüglich der Zurechtweisung der Irrlehrer der Fall ist. Ganz besonders aber wird 2 Tim. 2, 24—26 Sanftmuth, Schonung und Duldsamkeit in der Behandlung der Gegner eingeschärft und bei aller Strafe nur der bessernde Zweck als berechtigt anerkannt,[4]) so dass Stirm sogar meinen konnte, der Verfasser habe dort andere Leute, nämlich nur Verführte, im Auge, 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 5 dagegen Verführer.[5]) Nur eine von der Sachlage gebotene Vorsichtsmaassregel stellt endlich auch 1 Tim. 5, 22 χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει dar, was sich entweder auf Gefallene

1) Lipsius: Bibel-Lexikon, III, S. 394.
2) Stirm, S. 64.
3) Pastoralbr., S. 91 f. Neutest. Theol., S. 343.
4) Pfleiderer, S. 836. 859.
5) Jahrb. f. deutsche Theol. 1872, S. 63.

oder auf Häretiker beziehen wird, die nach einiger Zeit der Busse durch Handauflegung in die Kirche aufgenommen werden. Gleichwohl setzt auch dieser Kanon die Ausbildung einer geordneten Kirchenzucht, überhaupt die kirchlichen Verhältnisse schon des zweiten Jahrhunderts voraus.[1])

Innerhalb der Gemeinde selbst gibt es nach 2 Tim. 2, 20 neben den würdigen Gliedern ebenso nothwendig auch unwürdige, wie in einem grossen Hause neben den Gefässen zur Ehre auch solche zur Unehre. Dies schliesst aber nicht aus, dass nicht jeder Einzelne dafür Sorge zu tragen hätte, ein Gefäss zur Ehre zu sein, indem er ἐκκαθαίρει ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων (vgl. S. 172).[2]) Diesem Bemühen des Individuums um christliche Selbstzucht tritt hülfreich zur Seite die von den Aeltesten geübte Seelsorge. Dafür werden nicht blos 5, 17. 18 das Recht und die Ehre des Amtes anerkannt, sondern auch seinen Trägern 5, 19 — und zwar jetzt mit Erinnerung an Matth. 18, 16 — Schutz und Sicherstellung gegen übereilte Beschwerdeführung in Betreff ihrer Thätigkeit gewährt.[3]) Dagegen geht der 1 Tim. 5, 20 vorgeschriebene Prozessmodus bereits im Geiste der Strenge über Matth. 18, 15. 16 hinaus[4]) und hat es wesentlich auf Stärkung des Gemeingeistes durch öffentliche Zuchtübung abgesehen (ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσι).[5])

12. Endlich ist noch ein Wort von der gemeindlichen Gottesverehrung oder vom Cultus zu sprechen, auf dessen liturgisch reichere Ausbildung schon mit Sicherheit hinweist, was oben (S. 229f.) über Handauflegung und Gebet zu beobachten war. Im Vergleich mit den urchristlichen und apostolischen Zuständen entspricht ein solches Resultat genau dem auch sonst bereits constatirten Abstande unserer Briefe von den echten Paulinen und erweist sich der scheinbare Reichthum als Armuth. Während Paulus angesichts der Ueberfülle von spontanen Geisteskundgebungen, welche sich in den korinthischen Gemeindeversammlungen an's Licht drängten, nur im Allgemeinen darauf bedacht sein kann, dass »Alles ehrbar und ordnungsgemäss zugehe« (1 Kor. 14, 40), herrscht bereits ausgebildete Sitte und Regel in den Gottesdiensten, welche die Pastoralbriefe voraussetzen. Nichts mehr begegnet von jenen verschiedenartigen Formen, welche das Lehramt, so lange es noch unabhängig von dem Vorsteheramte auf der individuellen Begabung und freien Selbstbestimmung der Einzelnen

1) Pfleiderer, S. 835. 851.
2) Pfleiderer: Paul., S. 469.
3) Hausrath, S. 367.
4) Schenkel: Christusbild der Apostel, S. 165.
5) C. I. Nitzsch, S. 224.

beruhte, als Prophetie, Lehre, Zungenrede, apokalyptische Weissagung oder evangelische Missionsrede aufwies (1 Kor. 12, 28. 14, 3. 4. 6), nichts mehr überhaupt von jener mannigfaltigen Fülle der Erbauungselemente, wie sie in Korinth zum embarras de richesse geworden war (1 Kor. 14, 26f.). »Der Geist reisst keinen mehr zu prophezeien, und an Stelle jenes Uebereifers, in dem oft zwei oder drei Propheten zugleich reden wollten, ist eine ehrbare Ordnung getreten«.[1] Zum deutlichen Beweise, wie die apostolischen Tage schon weit zurückliegen, hat sich nicht blos keines der 1 Kor. 12, 28 noch im Glanze des Wunderbaren erscheinenden *χαρίσματα* erhalten, wie denn die ausserordentlichen Gaben auch schon Eph. 4, 11 nicht mehr mit aufgezählt werden,[2] sondern es hat sich auch von jenen mannigfachen Formen der freien Rede überhaupt fast nichts auf die Zeiten unseres Briefstellers vererbt.[3] Derselbe kennt nur noch Ein Lehramt, dessen Stimme, von Gebet und Gemeindegesang abgesehen, die gottesdienstlichen Versammlungen der Christenheit beherrscht, und zwar nach 1 Tim. 4, 13 *τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ*.

Somit bewegt sich der öffentliche Gottesdienst, dessen Fürsorge dem Timotheus anempfohlen wird,[4] mit derselben Regelmässigkeit wie bei Justinus (Apol. I, 67) in Vorlesung der Schrift — nur dass diese, wiewohl als amtliches Thun geschildert,[5] noch nicht ausdrücklich einem besonderen Lector vorbehalten erscheint — und Auslegung durch die Aeltesten (1 Tim. 5, 17).[6] Und zwar entspricht es den bei Justin zur Vorlesung kommenden *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* und *συγγράμματα τῶν προφητῶν*, wenn nach 1 Tim. 5, 18 zur »Schrift« ausser dem A. T. auch evangelische Texte gerechnet werden. Der Inhalt des an die Vorlesung sich anschliessenden Vortrages wird 1 Tim. 4, 13. 16. 6, 2. Tit. 1, 9 als theils moralisch ermahnender, theils dogmatisch belehrender Natur geschildert, hat sich aber unter allen Umständen an die apostolische *ὑποτύπωσις ὑγιαινόντων λόγων* 2 Tim. 1, 13 zu halten.[7] »Hierauf — heisst es bei Justin — stehen wir gemeinsam auf und senden Gebete empor«. Mit Recht wird auf ein solches allgemeines, gleichfalls der Synagoge entstammendes, Kirchengebet

1) Hausrath, S. 370.

2) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 142. 274.

3) Brandes, S. 62. Beyschlag, S. 89. 98.

4) Stirm, S. 72.

5) Th. Harnack: Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter, 1854, S. 146f. Praktische Theologie, I, 1877, S. 419. 527.

6) Pfleiderer: Prot. Bibel, S. 835.

7) Schenkel: Bibel-Lexikon, II, S. 528.

1 Tim. 2, 1. 2. 8 bezogen,[1]) und mit nichten ist aus Vs. 8 zu schliessen, das Vorbeten sei noch an kein Amt gebunden gewesen.[2]) Denn die Stelle besagt blos, dass nur Männer, nicht auch Frauen beim Gebet in den öffentlichen Versammlungen ihre Stimme laut werden lassen dürfen. Es ist zu bedauern, dass Jacoby's sonst nicht unglücklicher Versuch über »die constitutiven Factoren des apostolischen Gottesdienstes«[3]) zu der Ausflucht greift, das Gemeindegebet solle hier, ähnlich wie 1 Tim. 4, 13 angeblich mit der ἀνάγνωσις der Fall ist,[4]) erst am Schlusse des apostolischen Zeitalters als etwas völlig Neues eingeführt werden.[5]) Ebenso unhaltbar ist die weitere Behauptung, der ganze Abschnitt beziehe sich schon um des 2, 9—12 von den Weibern Gesagten willen ebenso sehr auf das private wie auf das öffentliche Leben der Christenheit;[6]) denn gerade diese Verse sind Reproduction von 1 Kor, 14, 34. 35, haben ihre Beziehung lediglich in der verschiedenen Stellung und Aufgabe der Geschlechter im öffentlichen Gottesdienste und schliessen sich durch ὡσαύτως Vs. 9 eng an gottesdienstliche Vorschriften über das Gebet an. Dass letzteres übrigens nach 2, 2 auch eine allgemeine Fürbitte für die Obrigkeit einschloss,[7]) steht abermals in genauer Parallele zu den Berichten des Justin, sofern diese eine allgemeine Fürbitte kennen (Apol. I, 65. Dial. 133), welche auch den Feinden zu Gute kommt (Apol. I, 14) und auf die Bekehrung aller Menschen zielt (Dial. 35. 96), daher vorzugsweise den βασιλεῖς gilt (Apol. I, 17).

In der Hauptstelle (Apol. I, 67) lässt Justin auf die gemeinsamen Gebete die Eucharistie folgen. Derselben geschieht hier so wenig Erwähnung als im Epheserbrief.[8]) Aber an Justin's wunderkräftiges Gebetswort (εὐχῆς λόγος Apol. I, 13 und 66) erinnert was 1 Tim. 4, 5 von der leiblichen, Nahrung gesagt wird: ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως,[9]) und nicht minder weist ein solcher Gebrauch des Ausdruckes λόγος θεοῦ auf spätere Zeiten überhaupt. Dagegen fehlt hier die Kategorie des Opfers, unter welche Gebet und Eucharistie schon im Korintherbriefe des Clemens (40, 2—4. 41, 2) treten.

Gelegentlich (Apol. I, 13) erwähnt Justin auch der »Hymnen«, wie er denn auch ein Büchlein mit dem Titel Ψάλτης geschrieben haben

---

1) Th. Harnack: Der christl. Gemeindegottesdienst, S. 154f. Prakt. Theol. I, S. 527f. Kliefoth: Liturgische Abhandlungen, IV, 1858, S. 257f.

2) Gegen Weiss, S. 460.

3) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1873, S. 539f.

4) S. 566. 5) S. 551. 6) S. 572.

7) Weiss, S. 463.

8) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 273.

9) Vgl. auch Th. Harnack: Prakt. Theol., I, S. 445.

soll. Spuren christlicher Gemeindegesänge hat man auch bald in 1 Tim. 1, 17.[1] 3, 16.[2] 6, 15. 16,[3] bald in 2 Tim. 2, 11. 12[4] finden wollen.[5]

Blicken wir jetzt noch einmal zurück auf die apostolische Zeit, so constituirt es einen fundamentalen Unterschied, dass dort der Gottesdienst noch nicht wie hier von einem Gemeindeamt getragen,[6] überhaupt nicht amtlich geordnet, gebunden und organisirt erscheint. Nicht minder rasch und sicher, wie wir es in Bezug auf die Gemeindeverfassung wahrgenommen haben, sind den ursprünglichen Zuständen, welche den natürlichen Anforderungen freier Hausversammlungen entsprachen, zwar nicht dem Tempeldienst des A. T.,[7] aber doch der jüdischen Synagoge analoge Formen nachgewachsen; und zwar nicht blos auf judenchristlichem Boden,[8] sondern auch Paulus hat der Liebhaberei der Korinther für Ekstase, Mysterienwesen, Glossolalie und sonstige Regellosigkeiten gegenüber das Vorbild der Synagoge durchgeführt, wenn er Gebet und Lehre als stehende, Offenbarung, Weissagung und Zungenrede mehr nur als zufällige Elemente des Gottesdienstes betrachtet[9] und namentlich aus der jüdischen Gemeinde auch die Beantwortung der Segenssprüche mit Amen (1 Kor. 14, 16 = Apoc. 7, 10. 12) eingeführt hat.[10]

---

1) Hausrath, S. 373.

2) Heydenreich, Mack, Credner: Das Neue Test., II, S. 132.

3) Schleiermacher, S. 226 (315).

4) Schenkel: Bibel-Lexikon, I, S. 617. IV, S. 401: Märtyrerlied. Hausrath: Neut. Zeitgeschichte, 2. Afl., II, S. 402: altes Gebet.

5) Gegen alle diese Annahmen erklärt sich im Princip Reuss, S. 29. 160, während andererseits doch auch Weiss in den Doxologien 1 Tim. 1, 17. 6, 15. 16 liturgische Formeln anklingen hört, S. 466.

6) Weizsäcker: Jahrb. f. deutsche Theol. 1876, S. 522.

7) Gegen den dogmatisirenden Grundgedanken von Kliefoth (S. 175f. 223) und Th. Harnack (S. 120f. 128) vgl. Jacoby, S. 545f.

8) Bezüglich der Apokalypse, welche sonntägliche Gemeindeversammlungen mit responsorischem Gebet und Schriftlesung voraussetzt, vgl. Jacoby, S. 556f. 581. Hausrath, S. 371f. Weizsäcker, S. 479.

9) Weizsäcker, S. 492f. 502. 509. 523. 529.

10) Weizsäcker, S. 521.

Zwölftes Capitel.

Uebrige Zeitspuren.

1. Wenn nunmehr noch die Zeit der Abfassung annähernd bestimmt werden soll, so kommt zunächst die Frage in Betracht, wie sich die Briefe in Bezug auf Zeitfolge unter einander selbst verhalten. Mit Recht setzt die Kritik[1]) nämlich jedenfalls die beiden Timotheusbriefe in das gerade umgekehrte Verhältniss im Vergleich zu demjenigen, in welches sie, der fingirten Situation zufolge, selbst zu treten beabsichtigen. Offenbar entstand zuerst der nach dem Vorbilde des Philipperbriefes geschriebene, nach Vieler Ansicht (S. 120 f.) sogar noch auf eigenhändige Hinterlassenschaft des Apostels gepfropfte, zweite Timotheusbrief. Als dann später die von Seite der Irrlehre drohende Gefahr erkannt wurde und ein kirchlicher Zusammenschluss der rechtgläubigen Gemeinden je länger desto dringlicher wurde, konnte man den bereits in jenem Briefe seinen Tod nah voraussehenden Apostel nicht noch einmal aus seiner Gefangenschaft schreiben und, wie schon 2 Tim. 4, 6 f. geschehen war, Abschied nehmen lassen. Die günstigste Situation war schon ausgenutzt.[2]) Daher die nunmehr folgenden Briefe ohne alle, auch nur scheinbare, historischen Anknüpfungspunkte an das Leben des Apostels sind.[3]) Denn dass ein und dasselbe Schicksal den ersten Timotheus- und den Titusbrief in dieser Beziehung verbindet, spricht schon gegen die Hypothese, wonach der letztgenannte den beiden Timotheusbriefen sogar vorangegangen wäre.[4]) Die sich steigernde Polemik gegen die gleichfalls anwachsende Irrlehre reicht schwerlich zum Beweise aus (vgl. S. 150 f.). Wahrscheinlich freilich ist der Titusbrief älter als der erste an Timotheus, in welchem der Verfasser sich nur in allgemeiner und widerspruchsvoller Weise an Apg. 20, 1 anlehnt (S. 18 f. 51), im Uebrigen aber seinem eigenen Gedankengang den vollständigsten Ausdruck verliehen hat. Die Vertheidiger der Echtheit freilich müssen diesen in Wahrheit spätesten Brief wenigstens dem zweiten an Timotheus vorangehen lassen, um sich dann sofort

1) So Baur: Pastoralbr., S. 76. 123. 126. Paulus, II, S. 120. Pfleiderer: Prot. Bibel, S. 836 f. Paulinismus, S. 466. 470 f. Mangold, S. 27 f. Selbst A. Maier, S. 334.

2) Mangold, S. 29 f. Pfleiderer, S. 838.

3) Baur, S. 73.

4) So Mangold, S. 26 f. Theol. Literaturztg., 1878, S. 211.

auch ihrerseits hinsichtlich der Frage zu theilen, ob der Titusbrief dem ersten an Timotheus,[1] oder dieser jenem vorangegangen sei.[2]

An sich könnte man auf den Namen des Titus ebenso gut verfallen sein, nachdem der des Timotheus schon zweimal gebraucht war, als auch von Titus zu Timotheus eine Rückkehr denkbar ist. Aber für diese unsere Anordnung spricht zumeist die Stellung aller drei Briefe zu ihren beiden gemeinschaftlichen Thematen. Der früheste Brief ist zwar voll von an den Timotheus gerichteten Aufforderungen, dem von Seiten der Häretiker drohenden Uebel nach besten Kräften zu begegnen (2 Tim. 2, 14f. 3, 1f. 4, 2f.).[3] Aber trotz aller reichlich aufgewendeten Worte kennzeichnet doch fast nur die gelegentliche Notiz 2, 18 *λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι* die Gemeinten in concreto,[4] und dem Vertreter der Orthodoxie wird ihnen gegenüber noch wesentlich Milde und Geduld (2, 24—26. 4, 2. 5) empfohlen. Ausser der gleichfalls nur gelegentlichen Notiz 2, 2, wo sich des Verfassers Sorge allerdings auch auf die Zukunft erstreckt, lässt sich der Briefsteller auf allgemeinere, das ganze Gemeindeleben umfassende Anordnungen noch nicht ein.[5] Der Amtsbegriff schimmert zwar 1, 6 bereits durch. Vorwiegend aber ist es noch die persönliche Qualification eines apostolischen Amtsgehülfen, darauf seine ganze Wirksamkeit beruht (2, 15. 4, 5), und vom Episkopat insonderheit ist noch keine Spur.[6]

Im Gegensatze hiezu beginnt der Titusbrief sofort mit allgemeinen kirchlichen Instructionen, wozu nach 1, 10 das Auftreten von Irrlehrern Veranlassung geboten hat. Bereits treten 1, 5—9 Presbyter oder Bischöfe auf und werden ausführlichst charakterisirt; endlich wird 2, 1f. der Kreis der Ermahnungen so weit gezogen, dass er nicht mehr blos, wie im zweiten Timotheusbrief, Gemeindebeamte, sondern alle zur Gemeinschaft gehörigen Personen, nach Ständen gegliedert, umfasst.

Die beiden Scheingründe, dass Tit. 2, 15 um der fehlenden Motivirung *τῆς νεότητος* willen Nachklang von 1 Tim. 4, 12 und Tit. 3, 9 *ζητήσεις καὶ γενεαλογίας* missverstandene Nachbildung von 1 Tim. 1, 4 *γενεαλογίαις αἵτινες ἐκζητήσεις παρέχουσιν* sei,[7] fallen nicht in's Gewicht gegenüber den Thatsachen, dass die Tit. 1, 5—9 angeführten Eigenschaften der Bischöfe 1 Tim. 3, 1—17 auf Bischöfe und Diakonen vertheilt werden,[8] dass 1 Tim. 5, 20. 22, was Tit. 1, 5. 7 noch nicht

1) Reuss, Wiesinger, Hofmann, Guericke: Isagogik, S. 368f.
2) Huther, S. 40f. 3) Baur, S. 73.
4) Pfleiderer, S. 836.
5) Baur: Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Afl. S. 275.
6) Pfleiderer: Paulinismus, S. 470.
7) Letztere Andeutung sogar bei Neander, S. 418.
8) Bleek, S. 572.

der Fall war, auch Jurisdiction und Kirchenzucht Sache des Legaten ist, und dass an die Stelle des milderen Tones, welchen wir im zweiten Timotheusbrief beobachtet haben, jetzt sowohl den Häretikern gegenüber als auch sonst das Befehlswort getreten ist (s. z. 1, 3). Daher auch gleich im Eingang ein vielfach deutlicheres und concreteres Bild von den Gegnern, als selbst im Titusbriefe, entworfen[1] und im weiteren Fortgange des Briefes Anweisungen gegeben werden, welche so viel als möglich alle Lebensverhältnisse umfassen.[2] Daher aber auch die zahlreichen Wiederholungen und Anlehnungen an die früheren Briefe, wie die Exegese sie nachweisen wird.

Hier sei als besonders bezeichnend das Beispiel der Rolle erwähnt, welche in beiden Timotheusbriefen Alexander spielt. Schleiermacher bemerkte bezüglich des Verhältnisses von 1 Tim. 1, 20 zu 2 Tim. 2, 17. 18, dass sich schwer begreifen lasse, wie derselbe Hymenaeus, den Paulus schon auf der Reise nach Macedonien dem Satan übergeben hat, später noch ein Gegenstand der Warnung sein und als irrender Christ betrachtet werden könne.[3] Zwei Personen mit Namen Hymenaeus brauchen darum nicht angenommen zu werden,[4] und der natürlichen Auslegung des Gleichnisses 2 Tim. 2, 20 schlägt es in's Gesicht, wenn Otto 2 Tim. 2, 17—21 nicht auf irrende, sondern auf gewesene Christen beziehen will.[5] Dazu kommt, dass dasselbe Verhältniss sich auch bezüglich des Alexander wiederholt, welcher 1 Tim. 1, 20 dem Teufel übergeben wird, während es 2 Tim. 4, 14 nur heisst πολλά μοι κακὰ ἐνεδείξατο und er auch keineswegs bereits als Irrlehrer oder gar als ein schon einmal vom Apostel dem Satan Uebergebener auftritt. Sowohl im einen, wie im anderen Falle kann die Angabe des ersten Briefes zu der des zweiten nur als im Verhältnisse der Gradation stehend betrachtet werden.[6] Wo nicht, so müsste man sich entschliessen, mit Guerike[7] und Neander[8] zwei Persönlichkeiten dieses Namens vorauszusetzen. Wieseler führt das weiter so aus, 2 Tim. 4, 14 sei von einem »persönlichen« Widersacher des Apostels, 1 Tim. 1, 20 von einem Irrlehrer die Rede; jener, der »Schmidt« sei ein Heide in Ephesus gewesen, welcher sich nach Apg. 19, 33 schon bei dem dortigen Tumult gegen Paulus betheiligt

1) Lipsius, S. 501.

2) Baur, S. 76f. Mangold, S. 27f. 30.

3) S. 106 (266).

4) Gegen Mosheim's Hypothese vgl. Schleiermacher, S. 109f. (267). Bleek: Einleitung, S. 573.

5) S. 112f.

6) Schleiermacher, S. 109 (267). 112 (269). Baur, S. 125f. Mangold, S. 27. 7) Beiträge, S. 152. 8) S. 423.

und jetzt sich nach Rom begeben habe, um als Zeuge wider ihn aufzutreten.[1] Im Gegensatze dazu pflegen die Exegeten den Alexander beider Briefe von dem Apg. 19, 33 vorkommenden zu unterscheiden.[2] Da aber unser Brief nach Ephesus gerichtet zu denken ist, bestehen Otto[3] von apologetischer und Bahnsen[4] von kritischer Seite mit Recht auf der Identität der Person an allen drei Orten. Nach dem Erstgenannten wäre Apg. 19, 33 nur zu verstehen, wenn die Juden, die eigentlichen Anstifter des ganzen ephesinischen Aufstandes, endlich sich genöthigt sahen, ihren Hauptagitator als Sprecher vorzuschieben.[5] Freilich ist, dass die Juden den ganzen Tumult sollten in Scene gesetzt haben, angesichts der Sachlage in Ephesus »die thörichtste Erfindung«, wesshalb Hofmann vorzieht, den Juden Alexander vielmehr als Schutzredner für seine Nation auftreten zu lassen.[6] In der That war der Tumult schon von vornherein für die Juden, von denen die Angriffe auf den ephesinischen Götzendienst auszugehen pflegten, bedrohlich; als nun aber einer der Ihren wirklich den Versuch einer Vertheidigungsrede machte und sich zu diesem Zwecke hervorwagte, wurde die vorher getheilte Menge sofort eins in dem wider das verhasste Judenthum gemünzten Rufe: »Gross ist die Diana der Epheser«.[7] Man muss daher den geschichtlichen Alexander durchaus für einen Juden halten (vgl. auch S. 124), nicht aber für einen Christen. Der Erste, welcher die Notiz der Apostelgeschichte in letzterem Sinne missverstanden hat, ist unser Verfasser, welcher in Alexander, dessen Auftreten und Rolle er nicht begriff, einen verrätherischen Anhänger des Paulus sah, der sich von den Juden brauchen liess.[8] So fasst er die Worte *προβαλόντων αὐτὸν τῶν Ἰουδαίων* auf, nennt daher den Alexander als einen Genossen des *ἀργυροκόπος* Demetrius (Apg. 19, 24) *ὁ χαλκεύς* 2 Tim. 4, 14,[9] und lässt das *βλασφημεῖν* 1 Tim. 1, 20 als seine Hauptuntugend erscheinen. Da nun die Stelle 2 Tim. 4, 14 noch auf einer indifferenteren Auffassung der Notiz der Apostelgeschichte beruht, dürfte auch hier dieselbe Steigerung wahrnehmbar sein, die schon hinsichtlich des Hymenaeus constatirt wurde.

---

1) Real-Encyklopädie, XXI, S. 278. Einem Einfalle Spitta's zufolge hätte Alexander vielmehr in Troas gewohnt und bewirkt, dass Paulus von dort mit Zurücklassung seines Mantels (2 Tim. 4, 13) fliehen musste (S. 295 f.).

2) Winer, Meyer, Huther, Overbeck, Krenkel: Bibel-Lex. I, S. 84.

3) S. 99. 111 f. 4) S. 103 f. 5) S. 107 f.

6) VI, S. 208.

7) De Wette = Overbeck, S. 324 f.

8) Aehnlich Schleiermacher, S. 113 f. (269 f.).

9) So könnte er überdies auch als jüdischer Rabbi geheissen haben. Vgl. Isaak den Schmied bei Wünsche: Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien, S. 129. 174.

2. Dass im Grossen und Ganzen die Pastoralbriefe um nichts geringer beglaubigt sind, als die anderen paulinischen Sendschreiben auch, hält Weiss für die schwerste Waffe gegen die Bestreiter ihrer Echtheit,[1] während Baur einst fand, Zeugnisse, welche über das Ende des zweiten Jahrhunderts zurückgingen, Zeugnisse von irgend welchem Gewicht, existirten für sie gar keine.[2] So liegt nun die Sache freilich nicht,[3] wenngleich im N. T. die Pastoralbriefe höchstens vom Judasbriefe vorausgesetzt werden, wo nach Vs. 17. 18 Apostel (vgl. jedoch auch Apoc. 2 und 3. Apg. 20, 29. 2 Thess. 2, 3 f. 1 Joh. 2, 18 f. 4, 3) geweissagt haben, dass in der Letztzeit (1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3, 1) Spötter (2 Tim. 3, 2 *ἀλάζονες. ὑπερήφανοι. βλάσφημοι*) auftreten und nach eigenen Lüsten (2 Tim. 4, 3) wandeln werden. Gleichfalls schwer zu sagen ist, was man von den bei den apostolischen Vätern sich findenden Berührungen zu halten habe. Die in den Clemensbrief fallenden,[4] scheinen zum guten Theil ganz zufällig,[5] so dass man zunächst sogar zweifeln kann, ob Fälle überhaupt zu beachten seien, wie z. B. Clem. 21, 7 *τὴν ἀγάπην αὐτῶν μὴ κατὰ προσκλίσεις .... παρεχέτωσαν* (= 1 Tim. 5, 21 wo ℵ *πρόσκλισιν* hat, *A* aber *πρόσκλησιν*) oder 55, 3 *ἐνδυναμοῦσθαι διὰ τῆς χάριτος* = 2 Tim. 2, 1 *ἐν τῇ χάριτι*). Andere beweisen höchstens gemeinsame Abhängigkeit von Paulus, wie 43, 1 *πιστευθέντες ἔργον* = Tit. 1, 3), eine Construktion, die sich im N. T. nur noch bei Paulus findet, während die am gleichen Orte vorkommenden *ἱεραὶ βίβλοι* schon mehr den *ἱερὰ γράμματα* 2 Tim. 3, 15 entsprechen. Ebenso weist der *θεὸς τῶν αἰώνων* 55, 6. 61, 2 und der *πατὴρ τῶν αἰώνων* 35, 2 in dieselbe Zeit wie der *βασιλεὺς τῶν αἰώνων* 1 Tim. 1, 17; gleicher Weise auch das Bild 37, 1 *στρατευσώμεθα* (= 1 Tim. 1, 18. 2 Tim. 2, 3. 4) und die Aufforderung 35, 4 *ἀγωνισώμεθα εὑρεθῆναι ἐν τῷ ἀριθμῷ τῶν ὑπομενόντων αὐτόν, ὅπως μεταλάβωμεν τῶν ἐπηγγελμένων δωρεῶν* in ähnliche Tage der Verfolgung, wie der Märtyrerspruch 2 Tim. 2, 12 *εἰ ὑπομένομεν καὶ συμβασιλεύσομεν*. Dieselbe Bewandtniss wird es auch haben mit 1, 1 *τὸ ὄνομα ὑμῶν μεγαλῶς βλασφημηθῆναι* und 47, 7 *βλασφημίας ἐπιφέρεσθαι τῷ ὀνόματι κυρίου*, vgl. mit 1 Tim. 6, 1.

An solche, für die allgemeine Gleichheit der Zeitverhältnisse sprechende, Parallelen schliessen sich andere für die Identität der kirchlichen Sprache. So 7, 3 *προσδεκτὸν ἐνώπιον τοῦ ποιήσαντος*

1) Studien und Kritiken, 1861, S. 596.

2) Pastoralbr., S. 136. Paulus, II, S. 120.

3) Vgl. Huther, Gundert, Guerike, Hofmann, besonders Otto, S. 373 f. 389 f.

4) Vgl. darüber Zeitschrift f. wiss. Theol. 1877, S. 395 f.

5) Alle Beweiskraft spricht ihnen ab Lipsius: Jenaer Literaturztg. 1877, S. 20.

ἡμᾶς (= 1 Tim. 2, 3. 5, 1. wo aber ἀπόδεκτον steht und θεός nicht Schöpfer, sondern Heiland ist; 27, 2 αὐτός οὐ ψεύσεται = Tit. 1, 2 ὁ ἀψευδὴς θεός, überhaupt nicht wenige Symptome der Uebereinstimmung in der dogmatischen Terminologie, wie εὐσέβεια im Sinne der Pastoralbriefe und Zusammenstellungen wie πίστις ἀγαθή 26, 1 = Tit. 2, 10. Auffälliger könnten hier höchstens die Ausdrücke 59 Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας = Tit. 2, 12 παιδεύουσα ἡμᾶς, 64 εἰς λαὸν περιούσιον (= Tit. 2, 14) und 45, 7 λατρεύειν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει = 2 Tim. 1, 3 und ἐν καθ. συν. nur noch 1 Tim. 3, 9 erscheinen, wie denn überhaupt eine ganze Reihe von ἅπαξ λεγόμενα der Pastoralbriefe (z. B. ἀνόσιος, πιστοῦν, σεμνότης, σώφρων, ἀναζωπυρεῖν, πρόσκλισις) oder von Wörtern, welche diese mit den Lucasschriften gemein haben (z. B. εὐσεβεῖν, περιποιεῖσθαι, προπετής, σωφροσύνη) im Clemensbriefe wiederkehren. Wie erinnert doch 9, 1 ματαιοπονία an die Bildung ματαιολογία 1 Tim. 1, 6!

Eine Reihe anderweitiger Berührungen beruht allerdings zumeist auf der Selbigkeit oder Aehnlichkeit der auszudrückenden Sache. So die Ermahnungen, sich mit dem Nothwendigsten zufrieden zu geben 2, 1 = 1 Tim. 6, 8), den Presbytern die geziemende Ehrerbietung zu erweisen 1, 3. 44, 4 (= 1 Tim. 5, 17. Kirchenbeamte zuerst zu prüfen, δοκιμάζειν 42, 4 (= 1 Tim. 3, 10. vgl. auch 2 Tim. 2, 2. Tit. 1, 5); insonderheit sieht 54, 3 τοῦτο ὁ ποιήσας ἑαυτῷ μέγα κλέος ἐν Χριστῷ περιποιήσεται καὶ πᾶς τόπος δέξεται αὐτόν aus wie Umschreibung von 1 Tim. 3, 13. Endlich stimmt auch die den Weibern empfohlene Gattenliebe und häusliche Beschäftigung 1, 3 mit 1 Tim. 2, 9. Tit. 2, 4. 5 (vgl. namentlich οἰκουργεῖν = οἰκουργούς Tit. 2, 5. sonst nicht im N. T.). Noch frappantere Berührungen begegnen 29, 1 ἐν ὁσιότητι ψυχῆς ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες (= 1 Tim. 2, 8), wo man mit wenig Aussicht auf Erfolg behauptet. Clemens zerlege das prägnante ὁσίους χεῖρας ἐπαίρειν des Paulus in seine Elemente,[1] während eher auf jener Seite die grössere Ursprünglichkeit gefunden werden könnte, sofern ὅσιος auf die gottesdienstliche Gesinnung geht und eigentlich zu χείρ nicht passt;[2] ferner 2, 2 πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγένετο, verbunden mit 32, 3 οὐ δι' αὐτῶν ἢ τῶν ἔργων αὐτῶν ἢ τῆς δικαιοπραγίας ἧς κατειργάσαντο, ἀλλὰ διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ und 4 καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα οὐδὲ διὰ . . . . ἔργων ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως δι' ἧς

1) So Otto, S. 388. Hofmann, V, S. 38.

2) Die Pastoralbriefe setzt daher Ewald in Abhängigkeit vom Clemensbrief: Geschichte des Volkes Israel, VII, 2. Afl. S. 302.

πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν. Hier begegnen geradezu fast alle charakteristischen Elemente von 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5—7. Die Vertheilung einiger in den Pastoralbriefen enger zusammenstehender prägnanter Ausdrücke wiederholt sich 2, 7 *ἕτοιμοι εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν*, was der zweiten Hälfte von Tit. 3, 1 entspricht, während die erste mit 61, 1 parallel läuft *τοῖς ἄρχουσι καὶ ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς . . . . ὑποτάσσεσθαι*, wie auch das folgende *οἷς δός, κύριε, ὑγίειαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, εὐστάθειαν* der Aufforderung 1 Tim. 2, 2 entspricht.

Bei solchem Sachverhalte kann man nicht leugnen, dass der Clemensbrief und die Pastoralbriefe wie Erzeugnisse einer und derselben Werkstätte aussehen, wenngleich zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Meistern ausgearbeitet.

Spärlicher sind die Berührungen mit dem Barnabasbriefe, wo ausser Bildungen wie *ἐλπὶς ζωῆς* (1, 4 = Tit. 1, 2. 3, 7). *παγὶς διαβόλου* (19, 7 = 1 Tim. 3, 7. 2 Tim. 2, 26), *ἐπισωρεύειν ἁμαρτίαις* (4, 6 = 2 Tim. 3, 6. 4, 3), *κοπιῶν διὰ λόγου* (19, 10 = 1 Tim. 5, 17 *κοπιῶντες ἐν λόγῳ*) noch einige bestimmtere Anklänge vorkommen, wie wenn die Liebe als *τέλος* des Gebotes erscheint (1, 6 = 1 Tim. 1, 5) oder 1 Tim. 3, 16 seine Parallelen findet in Stellen wie *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ . . . ἐν σαρκὶ φανερωθείς* (12, 10, vgl. 5, 6. 6, 7. 9. 14).[1] Ganz unmöglich ist es, bei Hermas aus Beschuldigungen der Gegner, dass sie lehren *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας* (Sim. IX, 19, 3 = 2 Tim. 4, 3) als *θέλοντες πάντα γινώσκειν καὶ οὐδὲν ὅλως γινώσκουσι* (Sim. IX, 22, 1 = 2 Tim. 3, 7), irgend etwas zu Gunsten der Abhängigkeit von den Pastoralbriefen zu erschliessen,[2] zumal da gerade solche Vorwürfe in der alten Kirche sehr häufig wiederkehren.[3] So weit daher aus den einzelnen Ausdrucksweisen, Redewendungen und Bezeichnungen, welche die älteren apostolischen Väter mit unseren Briefen gemein haben, etwas folgt, ist es meist nur die allgemeine Identität des Zeitbewusstseins, die gemeinsame kirchliche Atmosphäre mit ihrer liturgischen, dogmatischen und rhetorischen Terminologie, welche diese Schriftsteller theilen.[4]

Viel bestimmter und auch durch ihre Menge imponirend sind die Anklänge in den Briefen des Ignatius. Leider hat Zahn das Verhält-

1) Ganz nichtig sind die von Otto (S. 277, vgl. jedoch S. 386 f.) beliebten Vergleichungen von Barn. 4, 10. 7, 2 mit 2 Tim. 2, 19. 4, 1. Aber auch auf die obigen Parallelen wagt A. Harnack (Patr. ap. I, 2, 2. Aff. S. LXVI) kein Urtheil zu gründen.

2) Zahn: Der Hirt des Hermas, S. 479.

3) A. Harnack: Patr. ap. III, S. 243.

4) Vgl. Protest. Kztg., 1874, S. 798. Zeitschr. f. wiss. Theol., 1877, S. 395. Das dürfte die gemeinsame Quelle sein, die A. Harnack zwischen Clemens und den Pastoralbriefen statuirt: Patr. ap. I, 1, S. LII.

niss dieses Briefcyklus zu den Pastoralbriefen nicht so eingehend und genau behandelt wie fast alles Uebrige,[1] während doch gerade diese beiden Briefgruppen sich durch die in die Augen fallenden Grundzüge des Inhaltes[2] und selbst der Form so nahe als möglich rücken.[3] Der Brief an den Polykarp insonderheit berührt sich nicht nur in Einzelheiten auffälligst mit dem zweiten Timotheusbrief, sondern ist durchweg gleich diesem »eine Pastoralanweisung an seinen ihm in Liebe verbundenen jüngeren Amtsbruder«;[4] in der längeren, freilich erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts entstandenen, Recension, worin überhaupt die directe Nachahmung der Pastoralbriefe ganz unverkennbar wird, reiht sich ihm wieder insonderheit der Brief an den Diakonen Heron an. Aber auch die nicht vor 166 abgefasste kürzere lässt hierüber keinen Zweifel bestehen. Die Irrlehrer sind gerade so schwankend gezeichnet, dass man beständig zwischen Judaisten und eigentlichen Gnostikern in der Schwebe gehalten wird (vgl. S. 151 f.). Selbst die Bezeichnung *οἱ ἑτεροδιδασκαλοῦντες* Polyc. 3, 1) stammt aus 1 Tim. 1, 3. 6. 3, und nicht minder die Charakterisirung ihrer Thätigkeit als *αἰχμαλωτίζειν* Eph. 17. 1. Philad. 2, 2 aus 2 Tim. 3. 6. Evident ist die Nachahmung von 1 Tim. 4, 12 in der Mahnung Magn. 3. 1 *ὑμῖν δὲ πρέπει μὴ συγχρᾶσθαι τῇ ἡλικίᾳ τοῦ ἐπισκόπου κ. τ. λ.* und von 1 Tim. 1, 4. 4, 7. Tit. 1, 14. 3, 9 in der Warnung Magn. 8, 1 *μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν.* Auch hier hat schon der Interpolator die Compositionsweise seines Vorbildes erkannt und mit *γενεαλογίαις ἀπεράντοις καὶ ἰουδαϊκοῖς τύφοις* fortgesetzt. Zahn vergleicht ferner noch die Concession an die jüdische Position *καλοὶ καὶ οἱ ἱερεῖς* Phil. 9. 1 und *πάντα ὁμοῦ καλά ἐστιν* Philad. 9. 2 mit *οἴδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος* 1 Tim. 1, 8. die Bezeichnung der Geistlichen als *προκαθημένοι εἰς τύπον καὶ διδαχὴν ἀφθαρσίας* Magn. 6. 2 mit *σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ ἀφθορίαν* Tit. 2, 7, den Ausdruck *πίστιν ἐπαγγέλλεσθαι* oder *Χριστοῦ εἶναι* Eph. 14, 2 mit *ἐπαγγέλλεσθαι θεοσέβειαν* 1 Tim. 2, 10[5]) und vermuthet, dass auch die Hyperbel, Paulus erwähne der Epheser *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* Eph. 12, 2), sich theilweise aus 1 Tim. 1, 3. 2 Tim. 1, 16—18. 4, 12. 19. 20. Tit. 3. 12 erkläre.[6] Zu solchen und anderen (s. z. 1 Tim. 4, 12) Berührungen kommt nun aber noch eine copia verborum, wie *κατάστημα* Trall. 3. 2 aus Tit. 2. 3. *στονδισθῆναι* Röm. 2. 2 nach 2 Tim. 4, 6

1) Ignatius von Antiochien, 1873, S. 614.
2) Pfleiderer: Paulinismus, S. 482.
3) Overbeck: Lit. Centralblatt, 1874, S. 5 f.
4) Böhringer: Die Kirche Christi und ihre Zeugen, 2. Afl., I, 1, S. 17.
5) Ign., S. 614. 6) Ign., S. 608.

(Phil. 2. 17), ἄνθρωπος θεοῦ (Röm. 6, 2 nach guten Zeugen) aus 2 Tim. 3, 17, οἰκονομία θεοῦ Eph. 18. 2 und οἰκονομία ἐν τῇ αὐτοῦ πίστει Eph. 20, 1 aus 1 Tim. 1, 4.[1]) ἀναζωπυρεῖν Eph. 1, 1 aus 2 Tim. 1, 6, die κοινὴ ἐλπὶς ἡμῶν Eph. 21, 2 aus Tit. 1, 2. 4.[2]) Aber auch ganze Redewendungen sind herübergenommen. Zahn vergleicht 2 Tim. 1, 16 (—18) ὅτι πολλάκις με ἀνέψυξεν καὶ τὴν ἅλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη mit Eph. 2, 1 ὡς καὶ αὐτὸν ὁ πατὴρ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀναψύξαι (den Krokus, der hier dem Onesiphorus entspricht) und Smyrn. 10, 2 τὰ δεσμά μου ἃ οὐχ ὑπερηφανήσατε οὐδὲ ἐπησχύνθητε.[3]) Aber auch Polyc. 6, 2 ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε ist nach 2 Tim. 2, 3. 4, Eph. 14, 1 τέλος δὲ ἀγάπη nach 1 Tim. 1, 5, Trall. 8, 2 μὴ ἀφορμὰς δίδοτε τοῖς ἔθνεσιν nach 1 Tim. 5, 14 gestaltet. Dass manche der aufgezählten Ausdrücke und Formeln der kirchlichen Vulgärsprache entstammen könnten, sieht auch Otto ein,[4]) während er andererseits die beweisende Kraft von Ausdrücken, die sich erst langsam in der späteren Gräcität einbürgerten, wie ἑτεροδιδασκαλεῖν und κατάστημα, mit Recht geltend macht.[5])

Nicht minder setzt die Pastoralbriefe der Brief des Polykarp voraus, welcher ja ohnedies mit der Entstehungsgeschichte der Ignatianen verwachsen ist. Aber trotz der Letzteren vergisst er im fünften Capitel den Bischof zu erwähnen, weil er die nur ein doppeltes Gemeindeamt kennenden Pastoralbriefe copirt. Ehe daher 6, 1 die Presbyter an die Reihe kommen, erscheint 5, 2 bezüglich der Diakonen eine Mischung von 1 Tim. 3, 3. 8. 11. Tit. 1, 8 (ὁμοίως διάκονοι .... μὴ διάβολοι, μὴ δίλογοι, ἀφιλάργυροι, ἐγκρατεῖς περὶ πάντα). Auch was 4, 3 von den Wittwen gefordert wird erinnert an 1 Tim. 5, 5. 13,[6]) und das orate etiam pro regibus et potestatibus et principibus 12, 3 stammt direct aus 1 Tim. 2, 2,[7]) das συμβασιλεύσομεν 5, 2 aus 2 Tim. 2, 12, die Leugnung der ἀνάστασις 7, 1 aus 2 Tim. 2, 18 und die ματαιολογία 2, 1 aus 1 Tim. 1, 6. Zwei Stellen sind es vornehmlich, welche allen Zweifel ausschliessen. Das Lob 9, 2 οὐ γὰρ τὸν νῦν ἠγάπησαν αἰῶνα ist um so mehr Kehrseite von 2 Tim. 4, 10, als die sonstige Terminologie des Briefes den Ausdruck ὁ αἰὼν οὗτος verlangt haben würde; eben darum bezieht sich auch die unmittelbar daneben stehende Berufung auf Paulus, Ignatius und andere Märtyrer, welche οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ, nicht blos auf Gal. 2, 2, sondern

1) Vgl. Zahn: Patr. ap. II, S. 26.
2) Zahn citirt S. 27 2 Tim. 1, 1. 3) S. 7. 93.
4) S. 386f. 5) S. 388.
6) Hofmann, S. 38f.
7) Zahn: Ignatius, S. 496. 614.

auch auf 2 Tim. 1. 7. 8, wo der Lauf, der Glaube und die Gerechtigkeit in derselben Reihenfolge wiederkehren.[1]) Vollends 4, 1 *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία· εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσενέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν* ist weder die Quelle von 1 Tim. 6. 7. 10,[2]) noch ein auch hier wiederkehrender Gemeinspruch.[3]) Wenn endlich dem Martyrium des Polykarp (10, 2) zufolge die Christen angewiesen sind *ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμέναις τιμὴν ἀπονέμειν*, so sieht dies wie auf Röm. 13, 7. 1 Petr. 2, 13 f. Clem. 61, 1 f. so auch auf Tit. 3, 1 zurück.

Unter den Apologeten käme zunächst Aristides in Betracht, wenn das armenische Fragment mit seinen an die alte Taufformel und an 1 Tim. 3, 16 anklingenden Ausdrücken als sicher echt bezeichnet werden dürfte.[4]) Auch Justin berührt sich mit den Pastoralbriefen nicht blos in Ausdrücken wie *θεοσέβεια* und *εὐσέβεια*, sondern kennt auch *τὰ τῆς πλάνης πνεύματα* (Dial. 7, auch 35) aus 1 Tim. 4, 1, die *χρηστότης καὶ φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ* (Dial. 47) aus Tit. 3, 4 und hat die gleiche Coordination von Gott, Christus und den Engeln (vgl. S. 167 f.). Unter solchen Umständen ist es wahrscheinlich, dass auch die Charakterisirung der Wirkung des *λουτρὸν ἐν τῷ ὕδατι* als ein *ἀναγεννᾶσθαι* und der Ausdruck *τροπὸς ἀναγεννήσεως* für den Hergang bei der Taufe (Ap. I, 61) auf Tit. 3, 5 *λουτρὸν παλιγγενεσίας* zurücksehen, wiewohl die Taufe bereits im Barnabasbrief als *παλιγγεννᾶσθαι* (19) vorkommt und die Phrasen dem dogmatischen Prozesse angehören. Die allgemeine Uebereinstimmung, die bezüglich der gottesdienstlichen Verrichtungen angetroffen wird, ist schon oben (S. 250 f.) dargethan worden.

Dagegen lässt sich aus dem Citate des Eusebius (KG. III, 26, 3 und 4) nichts beweisen, da *τὸ μέγα τῆς θεοσεβείας μυστήριον* (= 1 Tim. 3, 16) nicht mehr dazu gehört.[5]) Wohl aber berührt sich mit der letztangezogenen Stelle der Autor ad Diognetum (4, 6 *τὸ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον*; 5, 4 *ὁμολογουμένως*; 11, 2. 3 *πατρὸς μυστήρια, οὗ χάριν ἀπέστειλε λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῇ ὃς ὑπὸ*

1) Otto, S. 388 f. Uebersehen von Zahn: Patr. ap. II, S. 125.

2) So Baur: Pastoralbr., S. 138. Das Richtige schon bei Schwegler, II, S. 154. Vgl. vornehmlich Hofmann, V, S. 34 f.

3) So Schleiermacher, S. 16 f. (228 f.) Credner: Einleitung, S. 450. Vgl. aber auch Otto, S. 387 f.

4) Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo, ed. Mechit. 1878. Vgl. dazu A. Harnack: Theol. Literaturztg., 1879, S. 379.

5) Mit den Pastoralbriefen berühren sich vielfach die s. g. Quaestiones (vgl. Otto, S. 398). Sonst kommt unter den unechten Schriften Justin's nur in Betracht De resur. 8 *σώζεσθαι πάντας θέλει* = 1 Tim. 2, 4.

λαοῦ ἀτιμασθεὶς διὰ ἀποστόλων κηρυχθεὶς ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη), wo auch 9, 1. 2 an Tit. 3, 3. 4 und 11, 1 an 1 Tim. 2, 4. 7 erinnert. Auch die um 160 entstandenen *πράξεις Παύλου* haben den ersten Timotheusbrief reichlich benutzt, während der zweite (besonders 2 Tim. 4, 10 f.) den gnostischen Paulusacten zu Grunde liegt.[1] Etwas später bezeichnet Hegesipp bei Eusebius (KG. III, 32, 4. 7 u. 8) die Irrlehre als *γνῶσις ψευδώνυμος* (1 Tim. 6, 20) und spricht dabei zugleich von *ἑτεροδιδάσκαλοι* (1 Tim. 1, 3. 6, 3), vom *ὑγιὴς κανὼν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος* (1 Tim. 1, 10. 2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1) und von *αἱρετικοί* (Tit. 3, 10).[2] Die Ansicht, als komme auch hier die Priorität dem Hegesipp zu,[3] ist aufgegeben (vgl. S. 155), eher könnten die betreffenden Ausdrücke auf Rechnung des Referenten gesetzt werden, welcher sie in den Hegesipp hineinlas.[4] Doch ist unwahrscheinlich, dass dem Eusebius dabei gerade nur die Reminiscenz an die Pastoralbriefe einen Streich gespielt haben sollte.

Als indirecte Zeugen für die Existenz unserer Briefe müssen auch die Apologeten Theophilus und Athenagoras gelten, sofern die Stellen 1 Tim. 2, 1. 2. Tit. 3, 1 sowohl bei jenem (ad Aut. III, 14 *περὶ τοῦ ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν κελεύει ἡμᾶς ὁ θεῖος λόγος ὅπως ἥρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγομεν*), als bei diesem (Suppl. pro Christ. 37 = 1 Tim. 2, 2) nachklingen, während beim Ersteren überdies noch die Stellen I, 1 an 2 Tim. 3, 8, I, 2 an 1 Tim. 1, 10. 2 Tim. 3, 2. Tit. 1, 1, II, 16 an Tit. 3, 5. 6, beim Andern 16 (*φῶς ἀπρόσιτον* an 1 Tim. 6, 16 und 32 (kindliche Ehrerbietung gegen alte Männer und Weiber) an 1 Tim. 5, 1. 2 erinnern. Von dem Verfasser der als zweiter Clemensbrief umlaufenden Homilie hält es A. Harnack für zweifelhaft, ob er überhaupt paulinische Briefe gelesen habe.[5] Indessen dürften den Pastoralbriefen Ausdrücke zu verdanken sein wie *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* (17, 3 = Tit. 2, 12), *ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι* (7, 3. 4 = 2 Tim. 4, 7), *ἀστοχεῖν* (17, 7 = 1 Tim. 1, 6. 6, 21. 2 Tim. 2, 18), *διώκειν δικαιοσύνην* (18, 2 = 1 Tim. 6, 1. 2 Tim. 2, 22) und der *μόνος θεὸς ἀόρατος* (20, 5 = 1 Tim. 1, 17). Dazu kommen Phrasen wie *ἀθλοῦμεν ἐν τῷ νῦν βίῳ ἵνα τῷ μέλλοντι στεφανωθῶμεν* (20, 2 = 2 Tim. 2, 5) und *ἐμπορίαν ἠσκοῦμεν καὶ οὐ θεοσέβειαν* (20, 4 = 1 Tim. 2, 20. 6, 5). Wenigstens den ersten Timotheusbrief setzt auch das Sendschreiben der Gemeinden in Lyon

1) Lipsius: Quellen der Petrussage, S. 68. 70. 132.

2) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 320 f.

3) Baur: Zeitschrift für Theol., 1838, 3, S. 27 f. Paulus, II, S. 110 f.

4) Reuss, S. 124. Mangold, S. 110 f. Nösgen: Zeitschrift für Kirchengeschichte, II, S. 232.

5) Patr. ap., I, 1, S. LXXIII.

und Vienne bei Eusebius voraus (KG. V, 1, 17. 3, 2. 3 = 1 Tim. 3, 15. 4, 3. 4); die Testamente der zwölf Patriarchen bringen aus 1 Tim. 2, 5 den *μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* (Dan 6), und selbst Celsus bezieht sich wohl auf 1 Tim. 4, 2, wenn er schreibt, die Christen nennten sich unter einander Brandmale (Orig. c. Cels. V, 64).[1] Anerkanntermaassen stehen Authentie und Kanonicität unserer Briefe in den Tagen des Irenäus, Tertullian[2] und Clemens von Alexandria schon überall in der Kirche fest.[3]

Wird nun aber auch in der orthodoxen Kirche, seitdem unsere Briefe einmal als *θεῖος λόγος* und als Paulusschriften ausdrücklich citirt waren, kein Widerspruch mehr laut, so haben doch die Häretiker des zweiten Jahrhunderts gegen die Kanonisirung derselben protestirt. Wenigstens sind die Anklänge, welche man bei den Gnostikern hat finden wollen, sehr problematischer Natur.[4] Da die Auszüge aus Theodot, welche den Schriften des alexandrinischen Clemens angehängt sind, nicht sowohl dem Stifter als der morgenländischen Schule Valentin's gelten, hat die zweimalige Erwähnung des *φῶς ἀπρόσιτον* (= 1 Tim. 6, 16)[5] nichts Befremdliches. Das einzige sichere Citat[6] findet sich bei Herakleon oder vielmehr bei Clemens von Alexandria, wo es ganz in der Weise jenes Gnostikers in die fortlaufende Erörterung eingeflochten erscheint (Strom. IV, 9, 7 = 2 Tim. 2, 13 *ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν οὐ δύναται*).[7] Diese sparsame Benutzung erklärt sich allerdings schon aus der, den Gnostikern wohl verständlichen, antignostischen Tendenz der Briefe. Zwar will Tertullian (De praesc. haer. 25) noch von Häretikern wissen, welche sich auf die Pastoralbriefe beriefen; aber gerade er bezeugt aufs bestimmteste, dass Marcion sie verworfen hat, und zwar in willkürlicher Weise (Adv. Marc. V, 21), womit auch Hieronymus (Praef. in ep. ad Titum. Opp. ed. Ben. IV, S. 407) stimmt, während Epiphanius (Haer. 42, 9) gar keinen Grund angibt. Auf den Wortlaut der Berichte des Hieronymus (epistolas non apostolorum Christi fecerunt esse, sed proprias) und des Tertullian (miror tamen, cum ad unum hominem literas factas receperit, quod ad

1) Keim: Celsus' wahres Wort, S. 76. 225.

2) Es ist nicht abzusehen, warum dieser wie die schon S. 131 namhaft gemachten Ausdrücke, so auch die doctrinae hominum et daemoniorum prurientibus sensibus natae nur aus einer ihm mit dem Verfasser von 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 4, 3 gemeinsamen Quelle bezogen haben soll, wie Baur, S. 128 f. will.

3) Otto, S. 399 f.

4) Hug: Einl., 3. Afl. I, S. 52. Scharling, S. 51 f. Otto, S. 390 f.

5) Otto, S. 391.

6) Heinrici: Die valentinianische Gnosis, S. 146.

7) Heinrici, S. 190.

Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit) gründet Otto die Meinung, Marcion habe die Briefe als Privatschreiben ausgeschlossen,[1] was allerdings, wenn er den Philemonbrief aufnahm, eine Inconsequenz gewesen wäre. Nach Hofmann war es vielmehr ein Racheact des Gottlosen, welcher sich vom Gericht der Paulusworte getroffen fühlte.[2] Nach Baur[3] und Hilgenfeld[4] hat er sie einfach nicht gekannt, nach Credner[5] und Scholten[6] aus Gründen historischer Kritik ausgeschlossen. Mit letzterer Annahme würde eine Notiz des Origenes (zu Matth. 27, 9. Opp. ed. Lommatzsch, V, S. 29) stimmen, wonach Einige den zweiten Timotheusbrief wegen 3, 8 nicht wollten gelten lassen (S. 140). Nach Hieronymus sollen aber ausser Marcion die Ketzer überhaupt, namentlich auch Basilides, die Pastoralbriefe verworfen haben. Dagegen bildet es mindestens keine Instanz, wenn die Acta disputationis Archelai cum Manete (cp. 55 zwei Fragmente aus Basilides geben, welchen zufolge dessen dreizehntes Buch mit einem Satze begann, darin der salutaris sermo = *ὁ λόγος ὑγιής* aus Tit. 2, 8 vorkommt.[7] Endlich soll aber nach demselben Berichte des Hieronymus trotz Marcion und Basilides Tatian, wiewohl sonst einige Briefe des Paulus verwerfend, gerade den Titusbrief noch ausdrücklich vertheidigt haben. Das erklärt sich bei dem antijüdischen Enkratiten, ohne dass man ihm einen, seine Verhältnisse überschreitenden, Scharfsinn zuzutrauen braucht,[8] ebenso leicht, als Stellen wie 1 Tim. 4, 8. 5, 14. 23. 2 Tim. 2, 7. 18 den Ausschluss der Timotheusbriefe begreiflich machen.[9] Soll doch nach Clemens von Alexandria das Strafwort 1 Tim. 6. 20. 21 es überhaupt motiviren, wenn *οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς* (Strom. II, 11, 52).

Unter so bewandten Umständen, namentlich angesichts eines so weit verbreiteten und entschiedenen Widerspruches der Häretiker, welchen der sonst eingeschlagene Weg der Annahme von Interpolationen gerade bei diesen Briefen unzulänglich erschien,[10] wird sich allerdings die apologetische Zuversicht um ein Namhaftes zu dämpfen

1) S. 395f. Vgl. dagegen Weiss, S. 597 und Hofmann, S. 41.
2) S. 40f.
3) Pastoralbr., S. 139f. Vgl. dagegen Otto, S. 392f.
4) Einleitung, S. 51. 764.
5) Einleitung, S. 450.
6) De Apostel Johannes in Klein-Azië, S. 15.
7) Vgl. Jacobi: Zeitschrift für Kirchengeschichte, I, S. 500.
8) So Credner: Einleitung, S. 480.
9) Baur, S. 137. Hilgenfeld, S. 79.
10) Baur, S. 141.

haben. Die Briefe werden vor dem letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts nirgends ausdrücklich erwähnt; aber auch auf ihren Inhalt wird erst seit Mitte dieses Jahrhunderts deutliche Rücksicht genommen; sie können also mit Bezug auf das Gesammturtheil des zweiten Jahrhunderts fast nur als Antilegomena bezeichnet werden: ein Urtheil, zu dessen Ergänzung das am Schlusse des genannten Zeitraumes entstandene Muratori'sche Fragment dient, indem es (Z. 60—64) die nachträgliche Aufnahme dieser Privatbriefe[1] in den Kanon für einer besonderen Rechtfertigung bedürftig hält: man habe sie in der katholischen Kirche aufgenommen, weil sie bei der Regelung der disciplina ecclesiastica gute Dienste gethan hätten.[2] Es haben sich mithin unsere Briefe durch ihren speciellen Inhalt der Kirche bewährt; sie kamen opportun, darum wurden sie willig aufgenommen. Dabei fiel die antignostische Tendenz der Briefe nicht einmal so entscheidend in die Wagschale des kirchenväterlichen Urtheils, als ihr positiver, der kirchlichen Organisation gewidmeter Gehalt.[3]

3. Damit stimmen endlich auch alle sonstigen Anhaltspunkte, welche gelegentliche Lichtstreifen auf die Zeitverhältnisse werfen. Die lebendige Erwartung einer baldigen Wiederkunft Christi ist zwar nicht »gänzlich verstummt«[4] aber zur conventionellen Rede geworden (vgl. S. 188). Die Geschichte des neutestamentlichen Kanon hat bereits begonnen, als unsere Briefe Entstehung fanden. Denn so gewiss sie auch den apostolischen Unterricht der geschichtlichen Wirklichkeit gemäss noch als einen mündlichen betrachten (Tit. 1, 3 *κήρυγμα*. 2, 15 *λαλεῖν*. 2 Tim. 1, 11 *κήρυξ*. 4, 5 *εὐαγγελιστής*),[5] so wenig verleugnen sie die Lectüre schriftlicher Erzeugnisse der apostolischen Epoche; ja sie kennen bereits die Paulinen als Sammlung, auch beide Schriften des Lucas, citiren Luc. 10, 7 sogar als *γραφή* (S. 118).[6] Sie stehen

1 So weit pflegt auch die Apologetik den Text zu verstehen. Vgl. Hofmann: N. T., V, S. 40.

2) Hesse: Das Muratorische Fragment, 1873, S. 23. 190f. 303. Credner = Volkmar, S. 95. 157f. 358. 360. 398. 416. Hilgenfeld: Urchristenthum, S. 114f. Zeitschr. f. wiss. Theol., 1874, S. 227. Einl., S. 103. A. D. Loman: Theol. Tijdschrift, 1868, S. 490. A. Harnack: Zeitschr. für KG. III, S. 384f.

3) Daher es einseitige Auffassungen sind, wenn Baumgarten (S. 93f. 99f.) und Wiesinger (S. 199f.) erinnern, zur wirksamen Polemik gegen den Gnosticismus hätte die Berufung auf apostolische Tradition ausgereicht; dazu hätte man keiner paulinischen Briefe bedurft, am wenigsten solcher, die, wie der Titusbrief, jene Polemik nur beiläufig treiben u. s. w.

4) Beyschlag, S. 86. 5) Reuss, S. 26.

6) Vgl. Baur: Pastoralbr., S. 133f. Bleek, S. 575. Pfleiderer: Paulinismus, S. 466. Protestantenbibel, S. 835. 850. Hausrath, S. 370. Renan: St. Paul, S. XXV.

auch in dieser Beziehung schon auf der Schwelle des Katholicismus. Daher denn auch die dem zweiten Jahrhundert so geläufige Vergleichung des Kirchendienstes mit dem Kriegsdienste.[1] Zu Stellen wie 2 Tim. 2, 3 könnte man aus Apulejus citiren: da nomen huic sanctae militiae et ministerii iugum subi voluntarium XI, 15. 784). Die Zeiten der Verfolgung (vgl. 2 Tim. 3, 12 *διωχθήσονται*) sind im Allgemeinen dieselben wie in den späteren Schriften des N. T. überhaupt. Durchaus gilt es das *κακοπαθεῖν* und *συνκακοπαθεῖν* als eine wesentliche Berufsaufgabe zu betrachten 2 Tim. 1, 8. 2, 3. 4, 5. Als Vorbild des Märtyrers tritt 2 Tim. 4, 17. 18 der Apostel selbst auf. Unter seinen Nachfolgern aber hatte da und dort das *πνεῦμα δειλίας* 2 Tim. 1, 7 überhand genommen. Zwar nicht Timotheus (vgl. S. 78. 83), wohl aber einige kirchliche Beamte waren lass geworden 2 Tim. 1, 6, und andere, die in den Kerkern schmachteten, bedurften der Ermunterung, ihr Bekenntniss — das mündliche, vgl. 1 Tim. 6, 12[2] — dem drohenden Tode gegenüber festzuhalten.[3] Auch Keim findet 2 Tim. 3, 12 den Todesmuth der Christen gerühmt, während sich 2 Tim. 3, 13 auf die Gnostiker beziehen soll, »die nicht in den Tod gehen«[4].

Von besonderem Interesse ist in Bezug auf die Identität der gedrückten Lage der Christenheit die Parallele des ersten Petrusbriefes.[5] Gleichzeitig mit dem *βλασφημεῖν* 1 Tim. 6, 1. Tit. 2, 5 (Clem. ad Cor. I, 47, 7) findet das *καταλαλεῖν* 1 Petr. 2, 12 statt. Wie 1 Petr. 4, 15 Niemand leiden soll *ὡς κακοποιός*, so beklagt sich 2 Tim. 2, 9 der Apostel über ein so unverdientes und ganz und gar nicht provocirtes Geschick.[6] Es fragt sich sogar, ob letztere Stelle nicht geradezu auf erstere zurücksieht.

Wenn Lutterbeck die Ansicht ausspricht, der Verfasser des ersten Petrusbriefes habe sämmtliche Briefe des Paulus mit Ausnahme des zweiten an Timotheus benutzt,[7] so hat er die schriftstellerische Verwandtschaft der beiden anderen Pastoralbriefe mit jenem, nach Petrus benannten, Schriftstück ebenso richtig erkannt, als verkehrt gedeutet. Die Thatsache der schriftstellerischen Abhängigkeit an sich

---

1) Baur, S. 99.

2) Baur, S. 134. Vgl. Schleiermacher, S. 72 (252): »Ich kann nicht genug sagen, wie bestimmt mir dies nach einer etwas späteren Zeit schmeckt«.

3) Bahnsen, S. 17. 20. 4) S. 112.

5) Bezüglich des ersten Petrusbriefes ist meine Zusammenstellung der Gründe, welche ihn in den Anfang des zweiten Jahrhunderts verweisen (Bibel-Lexikon, IV, S. 194 f.), nirgends ernsthaft in Angriff genommen, geschweige denn widerlegt worden.

6) Meyboom: Theol. Tijdschrift, 1879, S. 316.

7) Die neutestamentlichen Lehrbegriffe, II, S. 177.

erhellt schon aus der gerade umgekehrten Reihenfolge, in welcher die einzelnen Capitel der Standespredigt abgehandelt werden: Ermahnungen an die Unterthanen 2, 13—17 = Tit. 3, 1. Sclaven (2, 18—20 = Tit. 2, 9. 10), Frauen (3, 1—6 = Tit. 2, 3—5) und Gemeindevorsteher (5, 1—4 = Tit. 1, 5—9). Während aber, um mit letztberührter Adresse zu beginnen, 1 Petr. 5, 2. 3 nur leichte, erinnerungsmässige Anklänge an Apg. 20, 28 und 2 Kor. 1, 24 bietet, macht das *αἰσχροκερδῶς* Vs. 2 nachhaltigen Eindruck auf den Verfasser von Tit. 1, 7. 11, und folgt auch der *τύπος* im Sinne von Vs. 3 noch Tit. 2, 7 nach. Ganz besonders aber lehnt sich unser Verfasser in dem Bilde, welches er von der christlichen Frau, wie sie sein soll, entwirft, an 1 Petr. 3, 1. 3. 4 an.[1]) Diese Stelle, inhaltlich eine der originellsten des ersten Petrusbriefes, bietet zugleich in wohlgeschlossener Satzbildung fast sämmtliche Elemente des loseren Gefüges und weniger concret gedachten Inhaltes von 1 Tim. 2, 9—11. Schon der Eingang 1 Petr. 3, 1 *ὁμοίως γυναῖκες ὑποτασσόμεναι* vertheilt sich auf Anfang (1 Tim. 2, 9 *ὡσαύτως καὶ γυναῖκας*) und Schluss (2, 11 *ἐν πάσῃ ὑποταγῇ*) unserer Stelle. Während mit dem Gegensatze des äusseren und des inneren Menschen der tiefere Hintergrund von 1 Petr. 3, 3 verschwindet, kehrt hier nur der formelle Gegensatz wieder, dass der Schmuck (für *κόσμος* erscheint das Adjectiv *κόσμιος*) der Frauen nicht solle in Haarflechten, Gold oder Kleiderpracht bestehen, während sich doch aus dem kräftigen Ausdrucke des Originals 1 Petr. 3, 4 noch einzelne Töne erhalten haben, wie das stille Wesen 1 Tim. 2, 11 und das *πολυτελὲς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* theils in 1 Tim. 2, 3. 5, 4, theils in 2, 9; ja selbst die *ἅγιαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεόν* 1 Petr. 3, 5 finden ihr Seitenstück in der *ὄντως χήρα*, welche 1 Tim. 5, 5 *ἤλπικεν ἐπὶ θεόν*.

Aber auch abgesehen von der Standespredigt finden Berührungen statt sowohl in Einzelnheiten, wie 1 Petr. 2, 9 *λαὸς εἰς περιποίησιν* = Tit. 2, 14 *λαὸς περιούσιος*, als in ganzen, parallel laufenden, Satzgefügen, wie 1 Petr. 1, 3—5 = Tit. 3, 4—7. Seinen Ausgangspunkt nimmt der Gedankengang beidemal von einer rettenden That Gottes, vermöge welcher er *κατὰ τὸ (πολὺ) αὐτοῦ ἔλεος* eine neuschaffende Wirkung ausübt (*ἀναγεννήσας* = *ἔσωσεν διὰ ... ἀνακαινώσεως πνεύματος*) auf die Christen, welche dadurch zu Erben (*εἰς κληρονομίαν* = *ἵνα κληρονόμοι γενηθῶμεν*) zukünftiger Güter gemacht werden. Geläufig ist ferner unserem Verfasser aus dem ersten Petrusbriefe die contrastirende Entgegenstellung des jetzigen Wandels der Christen und ihrer früheren, durch das Vorwalten der *ἐπιθυμίαι* (1 Petr. 1, 14. 2, 11. 4, 3 = Tit. 2, 12) sammt *κακία* und *φθόνος* (1 Petr. 2, 1 =

1) Vgl. schon Schleiermacher, S. 183 (297). Renan: St. Paul, S. LVIII.

Tit. 3, 3) charakterisirten, Lebensführung geworden. Und so wird endlich auch die sonst schon gemachte Bemerkung ihre Richtigkeit haben, dass die Stelle 1 Tim. 3, 16 mit ihrem Gegensatze von *ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι* auf 1 Petr. 3, 18 *θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*[1]) und mit *ὤφθη ἀγγέλοις* entweder auf 1 Petr. 3, 19 *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν* oder auf 3, 22 *πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων*,[2]) vielleicht auch auf das Gelüste der Engel 1 Petr. 1, 12 zurücksieht, welches jetzt gestillt erscheint.

Da nun aber der zweite Timotheusbrief ausser der zweifelhaften und keineswegs entscheidenden Berührung des Bildes 4, 17 mit 1 Petr. 5, 8 und der allgemeinen sachlichen Aehnlichkeit von 3, 5 mit 1 Petr. 1, 11. 12 keinen Anlass zu gleichen Beobachtungen bietet, liegt die Vermuthung nahe, dass unser Verfasser erst nach Abfassung des erstgeschriebenen unter den drei Briefen Bekanntschaft mit dem, nicht allzulange vor seinen Zeiten entstandenen, Petrusbriefe gemacht habe. Nachher hat er aber jedenfalls geschrieben, wie zumeist aus dem Singular *βασιλεύς* 1 Petr. 2, 13. 17 erhellt, an dessen Stelle 1 Tim. 2, 2 jener Plural getreten ist, welcher in Betreff der in unseren Briefen vorausgesetzten Zeitverhältnisse schon für Baur[3]) entscheidend war. Zwar will Huther unter diesen *βασιλεῖς* wider den Wortverstand nur die höchsten Spitzen des Staatslebens überhaupt verstanden wissen.[4]) Niemand wird vollends in einem von Rom nach dem unmittelbar unter dem Kaiser stehenden Ephesus geschriebenen Briefe mehr Beziehungen auf kleinasiatische Könige und palästinensische Tetrarchen finden wollen. Hofmann erinnert an die Nachfolger Nero's, als ob dem Paulus auch schon die Fürbitte für Galba, Otho und Vitellius auf dem Herzen gelegen hätte,[5]) und nach Renan wäre 1 Tim. 2, 2 nach Vespasian's Thronbesteigung geschrieben.[6]) Viel näher liegt jedenfalls eine Beziehung auf gleichzeitig Herrschende, also z. B. die Vergleichung des Titels *βασιλεῖς*, womit Athenagoras den beiden Kaisern Marc Aurel und Commodus naht (Leg. 1 u. 2). Ebenso sind ja zweifellos die *βασιλεῖς* auch im Briefe des Polykarp (12, 3) und bei Justin (Ap. I, 14. 17), ist auch die Mehrheit der Herrscher bei Celsus (Orig. c. Cels. VIII, 71)[7]) und bei Aristides (ed. Dind. I, S. 52) zu verstehen.[8]) Wenn

1) Darin findet die leitende Idee für 1 Tim. 3, 16 A. Vogel: Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1873, S. 959.

2) Hilgenfeld: Einleitung, S. 749. 759.

3) S. 126f. 4) S. 117.

5) VI, S. 28. 89f. 6) St. Paul, S. XXIV.

7) Keim, S. 265. Prot. Kirchenztg., 1873, S. 288.

8) Dagegen noch Zahn: Ign., S. 496f. Patr. ap. II, S. 130.

letzterer bald von βασιλεῖς. bald im Hinblick auf den Einen Augustus vom βασιλεύς spricht.[1] so erhellt daraus nur einige Unsicherheit für die Datirung des ersten Petrus-, nicht aber des ersten Timotheusbriefes. Wahrscheinlich ist aber doch der zweimalige Singular dort zu erklären, wie das βασιλεύς im Eingange des armenischen Fragmentes, welches dem, den Hadrian anredenden, christlichen Aristides zugeschrieben wird (vgl. S. 262).

Die Erinnerung an die Praxis der Apologeten belehrt uns zugleich über den Sinn der Zweckbestimmung ἵνα ἥρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. Damit soll keineswegs blos auf den Nutzen aufmerksam gemacht werden, der für das eigene innere und äussere Leben aus einer derartigen Stellung zur Obrigkeit von selbst fliesst.[2] sondern es liegt dieselbe Anschauung zu Grunde, welche Seneca, der diesmal vielleicht sogar als wirklicher Urheber eines Stückes christlicher Weltanschauung gelten kann, entwickelt, wenn er die Verleumdung zurückweist, als seien die Philosophen contemptores magistratuum ac regum eorumve per quos publica administrantur, da im Gegentheil Niemand mehr als sie bei der Aufrechterhaltung der bürgerlichen Ordnung interessirt sei: nullis enim plus praestant quam quibus frui tranquillo otio licet (Ep. 73).[3] Das richtige Verständniss dieser im Briefe und im Martyrium des Polykarp, dann wieder bei Justin, Athenagoras und Theophilus nachklingenden Stelle findet sich daher schon bei diesen ältesten Apologeten, welche eben damit, dass sie ihre Loyalität in so unzweifelhafter Weise bekunden, dem Christenthum weitere Verfolgungen ersparen möchten. Und im gleichen Interesse geschieht es, wenn sich ein Streben, im Frieden mit der bestehenden bürgerlichen Gesellschaft auszukommen, auch sonst geltend macht, wie in den Ermahnungen der Sclaven zur Unterwürfigkeit, in der Werthung der justitia civilis bei den Gemeindebeamten, dem Dringen auf humanes und tolerantes Benehmen gegen Jedermann.[4])

Da nun kaiserliche Mitregenten erst seit 137 auftreten, dem älteren Antonin insonderheit seit 147 der jüngere als Mitregent zur Seite steht und erst seit 161 zwei Augusti existiren (Jul. Capit. M. Anton. Philos. 7: tunc primum romanum imperium duos Augustos habere coepit),

1 Waddington: Mémoires de l'institut impérial de France. Académie des inscriptions, XXVI, 1867, S. 217.

2) Heydenreich, Matthies, S. 265.

3 L. Bauer: Christus und die Cäsaren, S. 158. Sonst vgl. über dieses Buch Sybel's Historische Zeitschrift, Neue Folge, V, S. 126 f.

4) Beyschlag, S. 86.

wird man die Pastoralbriefe nicht als gegen das Ende des ersten [1] oder zu Anfang des zweiten Jahrhunderts [2] entstanden zu denken haben. Die möglichst frühe Zeit setzt Pfleiderer, wenn er den zweiten Timotheusbrief mit seinen Klagen über die Leiden (3, 12) und seinen Ermahnungen zum standhaften Ertragen derselben (1, 7 — 2, 13. 3, 10—12) in die Tage Trajan's, dagegen den ersten, welcher von solcherlei Erfahrungen schweigt, in die relative Friedenszeit unter Hadrian versetzt, [3] während das von Volkmar bezeichnete [4] Menschenalter zwischen 140 und 170 höchstens nur noch in seinen Anfängen in Betracht kommen wird. [5] Dazu stimmt, dass auch die in den Briefen bekämpfte Irrlehre mindestens die Tage Hadrian's voraussetzt (S. 158).

4. Als Ort der Abfassung wurde schon von Baur Rom genannt, [6] weil in der dortigen Gemeinde die Marcioniten eine bedeutende Fraction bildeten und sich gewisse Parallelen mit den pseudoclementinischen Homilien darbieten. Ohnedies will wenigstens der zweite Brief selbst römischen Ursprunges sein. Die in dem letzteren Schriftstück vertretene Partei habe den Apostel Paulus ebenso fanatisch bekämpft, als die Marcioniten ihn einseitig erhoben; die wahrhaft katholische Richtung habe daher in diesen Briefen den Apostel seine Sache selbst wider die Gnostiker führen lassen, ohne den Judaisten etwas einzuräumen. [7] »Die Tendenz dieser Briefe konnte daher nicht eine rein polemische sein, sie musste, wie es die Stellung der paulinischen Partei von selbst mit sich brachte, auch wieder einen vermittelnden, versöhnenden Charakter haben und darauf gerichtet sein, das Gemeinsame, worüber alle Parteien sich vereinigen konnten, hervorzuheben.« [8] Schon früh sei auch gerade in der römischen Kirche ein hierarchischer, die christliche Kirche so viel als möglich nach den Grundsätzen und Institutionen des Judenthums organisirender Geist aufgekommen, [9] und so fiele denn die Entstehung unserer Briefe mitten in die Kämpfe hinein, aus welchen heraus die katholische Kirche ihren festen Organismus sich bildete. »Wie sie diesen harten beunruhigenden Kampf nur

1) Schleiermacher, Credner, Meyer, Mangold, Ewald, Renan: St. Paul, S. Lf.

2) Beyschlag, S. 58.

3) Protestanten-Bibel, S. 837. Paulinismus, S. 466.

4) Mose Prophetie, S. 91. 162.

5) Möglich, dass auf das Jahr 140 die verworrene Sage von einem »Presbyter« Timotheus hinweist, an welchen »Pastor«, der Bruder des damals fungirenden Bischofs Pius, einen Brief gerichtet haben soll, während beide zugleich als Freunde des 2 Tim. 4, 21 erwähnten Pudens gelten. Vgl. Lipsius: Bibel-Lexikon, III, S. 21.

6) Pastoralbr., S. 55f. Ebenso Hilgenfeld: Einl., S. 764.

7) Baur, S. 57.

8) S. 58. 9) S. 87f.

durch das fortlebende Andenken an ihre grossen apostolischen Stifter, gleichsam nur durch einen in der Noth der Gegenwart an die Macht ihres Namens ergangenen Aufruf bestehen zu können glaubte, davon eben zeugen diese Briefe mit ihrem erborgten Namen«.[1]

Das nämliche Interesse an der katholischen Kirchenbildung hat man auch aus dem übrigen Personal, welches in den Briefen zur Verwendung kommt, erschliessen wollen, und wenigstens einer römischen Abfassung unserer Briefe sind alle diese Notizen mehr oder weniger günstig. Zwar Petrus selbst erscheint noch nicht: ohne Zweifel weil die römische Petrussage dem Verfasser noch unbekannt ist.[2] Dafür aber sein sagenhafter Dolmetscher und seine angeblichen Nachfolger. Recht in der Nachfolge Baur's[3] und Credner's,[4] welche aus der 2 Tim. 4, 11 erfolgenden Erwähnung von Marcus und Lucas Unionstendenzen ableiteten, lässt auch Otto die petrinische Partei durch Marcus dem, durch sein Martyrium bewährten, Paulus die Hand reichen und sich ihm zu Diensten stellen.[5] Noch bezeichnender ist 4, 21, wo nicht blos der aus Irenäus (III, 3, 3) und Eusebius (KG. III, 2, 4, S. 13. 21. V, 6, 1) bekannte Linus,[6] sondern auch Pudens[7] Namen aus der ältesten römischen Gemeindetradition darstellen.[8] Selbst jener Anencletus, welchen die Papstverzeichnisse bald unter diesem Namen, bald als Anacletus aufführen und als dessen Doppelgänger sogar ein einfacher Cletus figurirt, berührt sich mit unseren Briefen, sofern zweimal das Prädicat ἀνέγκλητος als erstes Erforderniss des Bischofs (Tit. 1, 7) oder Presbyters (Tit. 1, 6), einmal auch als Summe und Abschluss aller Erfordernisse für den Diakonat (1 Tim. 3, 10) erscheint, so dass Volkmar an eine Abstraction aus diesen Stellen, etwa durch Irenäus in's Werk gesetzt, dachte.[9] Wie er so gehört

1) S. 146.

2) Zeller: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1876, S. 54. Vorträge und Abhandlungen, 2. Sammlung, 1877, S. 235f.

3) Pastoralbr., S. 101f.

4) Einleitung, S, 484f. Das Neue Test. II, S 116. 5) S. 257f.

6) Baur, S. 110f. Lipsius: Chronologie der römischen Bischöfe, S. 146f. Papstverzeichniss des Eusebius, S. 19.

7) Derselbe soll Senator gewesen sein und, wie einst seine Mutter Priscilla, eine Hausgemeinde an der Stelle der gegenwärtigen Kirche Santa Pudenziana versammelt haben, wo auch Petrus wohnte. Seine Söhne werden Novatius und Timotheus, seine Töchter, berühmte martyres der römischen Localsage, Pudentiana und Praxedes genannt. Vgl. Rydberg: Römische Sagen über die Apostel Paulus und Petrus, 1876, S. 41f.

8) Lipsius: Quellen der Petrussage, S. 154f. Schenkel: Bibel-Lexikon, III, S. 51. Hausrath, III, S. 295.

9) Theologische Jahrbücher, 1857, S. 151. Dagegen Lipsius: Chronologie, S. 146. Erbes: Jahrbücher für prot. Theologie, 1878, S. 745f.

bereits zur zweiten Generation römischer Gemeindevorsteher jener Evarestus oder Aristus, dessen Name dem Wortlaute nach Tit. 2, 9 sich findet, während Erast 2 Tim. 4, 20 blos anklingt. Die 4, 21 erscheinende Claudia gilt in den apostolischen Constitutionen (VII, 46, 17—19) als Mutter des Linus. Als sonst in jeder Beziehung unbekannt bleibt in jenem Kataloge daher blos *Εὔβουλος* übrig, dessen Name an die Bedeutung von Clemens erinnert.

In der That kommen neben der, übrigens schon älteren,[1] römischen Hypothese alle anderweitigen Vermuthungen nicht mehr in Betracht, und es ist nur noch eine zum Ueberfluss sich einstellende Bestätigung unseres kritischen Resultates, wenn die Verfechter der Echtheit so wenig unter sich selbst einig sind bezüglich der Frage, wo z. B. der erste Timotheusbrief Entstehung gefunden hat. Reuss lässt ihn aus Korinth,[2] Oosterzee aus Macedonien geschrieben sein.[3] Schon Theophylakt (zu Col. 4, 16: *τίς δὲ ἦν ἡ ἐκ Λαοδικείας; ἡ πρὸς Τιμόθεον πρώτη· αὕτη γὰρ ἐκ Λαοδικείας ἐγράφη*) und Andere riethen auf Laodicea. Alte Unterschriften geben bald Phrygien, bald Athen an. Alles Schwanken hört auch auf diesem Punkte erst auf, wenn die richtige kritische Position gewonnen ist. Schenkel, welcher um der Präformation, welche die bekämpfte Gnosis in den kolossischen Irrlehren findet, früher an Kleinasien dachte,[4] ist daher zu dem richtigen Endergebnisse zurückgekehrt, dass »die Pastoralbriefe aller Wahrscheinlichkeit nach gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts aus der römischen Gemeinde hervorgegangen sind«[5]. Dagegen liegt dem Hinweis auf Kleinasien eine Auffassung der Sachlage zu Grunde, wonach der Abfall, davon unsere Briefe reden, nicht etwa erstmalig in Rom stattgehabt und von da nach Kleinasien übertragen worden ist;[6] nicht Phygelus und Hermogenes (s. z. 2 Tim. 1, 15), sondern Onesiphorus, und er allein, wäre dann nach 2 Tim. 1, 17 aus Kleinasien nach Rom gekommen. Immerhin beweist 1, 15 *πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ*, dass des Verfassers Blicke mit besonderer Sorge nach Kleinasien gerichtet waren, sei es, weil daselbst die paulinischen Traditionen bald nach des Apostels Entfernung starken Angriffen, ja tiefgehendster Erschütterung

1) Unter der Kirche Santa Maria in via mala neben dem Palazzo Pamfili werden Ueberreste eines Hauses, verwendet zu einer Krypta mit zwei Kapellen, gezeigt, das dem Martialis gehört haben soll, bei welchem Paulus in leichter Haft gewohnt und in einer Kammer, zu welcher zwei Treppen hinaufführen, sämmtliche Pastoralbriefe geschrieben hat. Vgl. Rydberg, S. 18.

2) S. 81. 4) S. 12.

4) Bibel-Lexikon, V, S. 399. Aehnlich Credner: Einl., S. 483.

5) Christusbild der Apostel, S. 165; vgl. S. 163. 357 f.

6) So Flatt, De Wette, Matthies, Neander, Wiesinger, S. 610.

ausgesetzt waren.[1]) sei es weil das kirchliche Christenthum selbst allseitig unterwühlt schien.[2]) Von Kleinasien und Syrien aber ist die Gnosis zum guten Theil ausgegangen.[3])

»Was die Person des Verfassers betrifft, so wäre es wohl lächerlich, etwas darüber festsetzen zu wollen«.[4]) Doch hat dem Verfasser schon Ewald nicht ohne Grund einige Bekanntschaft mit allerlei griechischer Spruchliteratur nachgerühmt.[5]) und in der That besteht nach dieser Richtung eine ebenso erkennbare Geistesverwandtschaft, wie andererseits die Farbengebung, die dem Verfasser unserer Briefe zu Gebote steht, weit abliegt vom jüdischen Colorit. Ein Seitenstück zu 1 Tim. 6, 7 bietet die Fabel vom Fuchse, welcher nur abgehungert durch die enge Oeffnung zum Weinberg gelangen kann und sich, um wieder herauszukommen, abermals abhungern muss,[6]) gewiss in viel entfernterer Weise, als die von Spiess zu dem ganzen, schon von Schleiermacher als alttestamentlich nicht bedingt erkannten,[7]) Abschnitte 1 Tim. 6, 6—10 citirten griechischen Sprüche,[8]) unter welchen z. B. der dem Bion zugeschriebenen ἡ φιλαργυρία μητρόπολις πάσης κακίας das directe Vorbild zu 6, 6 liefert. Andere Beispiele wird die Auslegung zu 1, 9. 20. 2, 9. 12. 15. 4, 4. 8. Tit. 2, 12 beibringen. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, wie gut antik, unbeschadet der daneben zur Geltung kommenden specifisch-christlichen Auffassung des weiblichen Berufes, doch sowohl die Beurtheilung des Weibes überhaupt 1 Tim. 2, 14.[9]) als speciell die Bestimmung zur τεκνογονία 2, 15 ist (vgl. Plato: Leg. VI, p. 773).

Aehnliche Bemerkungen lassen sich auch bezüglich der Sprache machen, wenn doch anerkanntermaassen dieselbe viel weniger hebraisirt als die sonstige paulinische und nachpaulinische Literatur,[10]) ja wenn der Verfasser sogar trotz aller beobachteten Schwerfälligkeit und Unbehülflichkeit des Ausdruckes mehr wie einmal Formen und Verbindungen von ausgesuchter Gräcität trifft, wie dies einem geborenen Juden fast unmöglich gewesen wäre (vgl. zu 1 Tim. 5, 4. 10. Tit. 3, 8). So vereinigen sich also materiale wie formale Indicien zu Gunsten der Voraussetzung eines heidenchristlichen Ursprungs unserer Briefe, hin-

1) Credner: Das N. T., II, S. 142. Hilgenfeld: Zeitschr. 1877, S. 491.
2) Hofmann, S. 238. 3) Bahnsen, S. 32. 36.
4) Schleiermacher, S. 236—319.
5) Sieben Sendschreiben, S. 227.
6) Wünsche: Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, S. 166f.
7) S. 225 (315).
8) Logos spermaticos, S. 368f., vgl. überhaupt S. 358f.
9) Spiess, S. 362f. 10) Wiesinger, S. 158. 246.

sichtlich dessen unser oben bei Gelegenheit der Vergleichung mit dem Clemensbrief gefälltes Urtheil (S. 259) sich auch von dieser Seite bestätigt; vgl. zu Tit. 3, 3.

5. Aussichtsvoller als die Frage nach dem Verfasser ist die im Vorhergehenden schon berührte Frage nach Zweck und Tendenz der Briefe. Es ist seit den Zeiten von Planck,[1] Wegscheider[2] und Guericke[3] eine stehende Rede der Apologetik geblieben, dass unter Voraussetzung ihrer Unechtheit die Existenz unserer Briefe zum Räthsel werde.[4] Und allerdings hat sich die Voraussetzung einer zwischen Petrinern und Paulinern vermittelnden Tendenz[5] nicht bewährt. Was die Briefe in solcher Richtung bieten, geht wohl in ihrem katholisirenden Charakter überhaupt auf. Um das treibende Motiv ihrer Entstehung zu begreifen, dazu genügt vielmehr schon die nahe liegende Erwägung, »dass die Dauer, die Vervielfältigung, Erweiterung und Entfaltung der Gemeinde immer mehr zur umfassenden Reflexion über die angemessene Kirchenordnung und Leitung treiben musste, wovon der erste Brief an den Timotheus und der an Titus Zeugniss geben«.[6] So ist denn auch die fragliche Tendenz schon oft zur Genüge dargelegt worden, zuletzt von Schenkel: »die überlieferte Lehre, mit paulinischer Autorität gestempelt, zum Abschlusse zu bringen und den überall eindringenden Irrthümern durch Befestigung des bischöflichen Lehr- und Hirtenamtes einen Riegel vorzuschieben. Der Verfasser ist in keiner Weise ein Bahnbrecher der Geistesfreiheit, wie Paulus, sondern ein Begründer der kirchlichen Autorität, ein erfahrener Organisator. Die Verfahrenheit der Gemeindeverhältnisse, die infolge des Eindringens von Irrlehren immer unerträglicher ward, forderte immer dringender zur Begründung einer festen Lehrordnung und Gemeindedisciplin auf«.[7] Dass der Verfasser, um Rathschlägen Eingang zu verschaffen, welche im Einklange mit den Gemeindeordnungen, wie sie sich im Verlaufe der Zeit herausgebildet hatten, standen[8] und nach seiner festen Ueberzeugung im Geiste des Apostels gehalten, überdies unabweisbaren Lebensinteressen der Kirche dienstbar waren, das Siegel apostolischer Autorität in Anwendung brachte und den Geist des grossen Begründers der Heidenkirche behufs Sanctionirung ihrer Verfassungsverhältnisse heraufbeschwor,[9] wie zuvor schon der Autor ad Ephesios behufs der idealen Auffassung des Wesens der Kirche selbst

1) S. 54f. 125. 2) S. 17f. 3) S. 138.
4) Selbst Sabatier, S. 233.
5) So auch Credner: Einleitung, S. 484. Das N. Test., II, S. 99. 112.
6) Nitzsch, S. 42. 7) Christusbild, S. 162.
8) Hausrath, S. 361.
9) Hase: Kirchengeschichte, 10. Aufl., S. 69.

gethan hatte:[1] dies Alles kann da nicht befremden, wo man von der Art und Weise schriftstellerischer Production des Alterthums überhaupt, der betreffenden Zeit insonderheit eine concrete Anschauung besitzt. Wo das nicht der Fall ist, da ist freilich weiter Raum für Redeübungen, wie sie ohne Sachkenntniss und wissenschaftliches Gewissen, aber mit desto mehr Aufwand von eitlem Pathos von Thiersch[2] bis herab auf Stirm[3] oft genug angestellt worden sind.

Gleichwohl erübrigt auch uns noch ein aufrichtiges Wort des Friedens gegenüber derjenigen Apologetik, deren gutes Recht wir schon durch die ausführlichen Verhandlungen, in die wir mit ihr eingetreten sind, anerkannt haben. Wir glauben einleuchtend gemacht zu haben, wie der Verfasser sich selbst verräth, indem er seinen und des Paulus Zeithorizont vermengt, die Irrlehrer bald als gegenwärtig, bald als zukünftig, jetzt als Juden, dann als Gnostiker charakterisirt. Warum sollte er, welcher das Auftreten der grundstürzenden Speculation als von dem erleuchteten Auge des Apostels vorhergesehen behandelt, demselben Apostel vor seinem Abscheiden aus dem Leben nicht auch das Protectorat über die Autorität der überlieferten Lehre und des sie bewahrenden Vorsteheramtes übertragen haben? Zumal wenn Noth und Drang der Zeit selbst von allen Seiten den Paulus aus dem Grabe rief und seiner Rede zum voraus williges Gehör und fruchtbaren Erfolg verhiess! »Offenbar hat er weder aus leerer und verächtlicher Eitelkeit geschrieben, noch aus heimtückischer Absicht irgend etwas Unchristliches unter der Larve des grössten Apostels in die Kirche einzuschleichen, sondern vielmehr in der guten Meinung, manchem echt Christlichen nur eine höhere Autorität zu verschaffen«.[4]

Vergegenwärtigen wir uns seine Aufgabe! Drei Factoren bedingen die eigenthümlichen Schwierigkeiten der Situation, zu deren Ueberwindung unser Briefsteller Lust und Muth wecken will. Seit den Tagen der Apostel war die Zeit länger, die Kraft kürzer, die Liebe schwindsüchtiger und der Geist kurzathmiger geworden. Unsere Briefe

---

1) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 304. Hausrath, S. 362.

2) S. 151: »Und doch werden ohne Zweifel alle Vorsteher der Kirche nach dieser Urkunde gerichtet werden. Niemand fürwahr wird diesem Gericht unter dem Vorwande der Unechtheit der Pastoralbriefe entfliehen«.

3) Jahrbücher f. deutsche Theol., 1877, S. 312: »Es handelt sich in der Anklagesache gegen den unbekannten um einen Betrug unter so erschwerenden Umständen, dass die Berufung auf den Geist des Alterthums ..... durchaus nicht zureicht. Es stände ja da ein Mann vor uns, der in raffinirtester Weise eine ganze Reihe von unwahren, erdichteten Notizen, die den paulinischen Ursprung anzeigen sollten, absichtlich und zwar mit dem Schein der grössten Harmlosigkeit (vgl. 1 Tim. 5, 23. 2 Tim. 4, 13 u. a.) in seine Briefe eingewoben hätte« u. s. w.

4) Schleiermacher, S. 234 (318).

bestätigen dieses Urtheil sowohl in dem, was sie selbst bieten, wie in den Bildern, die sie von Freund und Feind entwerfen. Aber die Aufgaben wurden leider nicht kleiner in dem Maasse als die Menschen es wurden. Da war der römische Staat, mit dem man so gern in Friede gelebt hätte, dem man Loyalität von Haus aus und von Gewissens und Princips wegen zu versichern nicht müde ward, und der dennoch unerwarteter, ja auf christlichem Standpunkte rein unbegreiflicher Weise seit Trajan's Tagen das Werk der Verfolgung kaltblütig aus blos politischen Motiven fortsetzte. Da war die üppig aufwuchernde, ja die fast schon erwachsene Gnosis, welche die, durch das Auftreten des Christenthums noch gesteigerte, religiöse Gährung der Gemüther, die Aufregung und Phantasterei der suchenden und sehnenden Menschheit nach Kräften ausbeutete und den unfertigen, noch ganz auf die Freiheit des Individuums gestellten, gesellschaftlichen Zuständen des jungen Christenthums gegenüber mit geschlossenen Mysterienformen und disciplinirtem Schulschwarm operirte.

Da galt es denn vor Allem festen Zusammenschluss der werdenden Kirche in sich selbst; die conservativen Triebe waren vorzugsweise thätig, und im Werthe stiegen überall die Mächte der Form, der Organisation, der Autorität. Aus dem formlosen Zustande der schöpferischen Epoche wurde die Kirche herausgeführt durch das allmächtig sich geltend machende Bedürfniss nach tüchtigen und treuen, in ihrer Stellung gesicherten Pflegern des Gemeindelebens und Vorbildern der Heerde, nach zuverlässigen und bewährten Ueberlieferern und Fortleitern der apostolischen Tradition. Diesem Bedürfnisse stellte in erster Linie der Mann seine Feder zu Dienst, welcher hier im Namen des Paulus an Timotheus und Titus und durch diese an die Gemeinden seiner Zeit schreibt.[1] Auf die letzte Frage der Apologetik, wie es habe geschehen können, dass sich die Kirche im Namen des Paulus vielleicht zwei Menschenalter nach dessen Tod geschriebene Briefe in die Hände spielen liess, hat daher schon vor siebzehn Jahrhunderten der Muratori'sche Kanon die einzig zutreffende Antwort gegeben (S. 266). Apostolische Briefe, welche sich so angelegentlich und eingehend mit Fragen der kirchlichen Organisation befassten, die apostolische Lehre im Sinne der kirchlichen Tradition popularisirten und bei dieser Gelegenheit auch die späteren Feinde der Kirche zum voraus brandmarkten, mussten erwünscht kommen. Ueberdem lassen sie auch innerhalb der Kirche selbst allerlei Krankhaftes, was mit der Zeit schmerzte und drückte, bereits vom Apostel selbst in's Auge gefasst werden. »Gerade der Ernst, mit dem unsere Briefe diese Zustände rügen, die nüchterne,

1) Beyschlag, S. 88. 99f.

nichts beschönigende Strenge, mit der der Verfasser die Dinge beim rechten Namen nennt, beweist am besten, dass die Kirche ihr Ideal noch nicht preisgegeben hat, und eben darum, weil der Verfasser in seinen bündigen Aeusserungen den Nagel stets auf den Kopf trifft, haben seine Briefe so rasch sich Bahn gebrochen und sich als echt apostolisch durchgesetzt«.[1] Denn denkbar war es doch immerhin, dass der Heidenapostel, nachdem er in seinen früheren Briefen das Verhältniss der neuen zu den alten Religionen principiell dargelegt hatte, nun auch jener anderen Seite der Aufgabe, welche er schon im ersten Korintherbriefe mehrfach gestreift hatte, nahe getreten wäre und seine Aufmerksamkeit den Angelegenheiten der kirchlichen Verfassung gewidmet hätte. Wenn man sieht, wie noch heute geschulte Theologen diese Möglichkeit in ihren Gedanken mit einer leicht erklärlichen Vorliebe verfolgen, als ob es sich in der Kritik unserer Briefe lediglich um die abstracte Frage handelte, ob für den Apostel die Gemeindeordnung überhaupt jemals ein Object seiner Fürsorge werden konnte,[2] und nicht vielmehr um die sehr concrete, ob was hierüber die Pastoralbriefe sagen überhaupt noch zu Einem Bilde mit den paulinischen Angaben sich zusammenschliesse:[3] so kann man sich kaum noch wundern, wenn die alte Kirche nur rasch zugegriffen hat. Sie fand hier, wenn nicht Geist von des Paulus Geist, so um so gewisser Fleisch von ihrem Fleische. Gern aber gönnte man unter allen Umständen gerade dem Manne, welcher einst den Acker gepflügt hatte, nunmehr auch die Freude, die Anpflanzung desselben nach eigenem Belieben zu bestimmen.

Uebrigens halten sich die Briefe trotz aller Verwandtschaft mit den Ignatianen doch auch insofern noch auf dem apostolischen und speciell paulinischen Niveau, als die Tragweite der in ihnen vertretenen kirchenbildenden Idee über die Organisation der Einzelgemeinde um den festen Punkt des geordneten Lehramtes kaum hinausreicht. Ja selbst in den zunächst sich anschliessenden Ignatianen ist jene Linie nur insofern überschritten, als an die Stelle lehrender und leitender Presbyter der bischöfliche Regent getreten ist. »Der Bischof ist die Kithara, das Presbyterium die ihr harmonisch eingefügten Saiten, die Gemeinde der Chor, der mit Einer Gesinnung, Einer Liebe, gleichsam mit Einer Stimme Gottes Lob singt» Eph. 4. 1). Erst wenn einmal eine solche Anschauung übertragen ist auf den Zusammenhang aller bestehenden Gemeinden, hat die Idee der »katholischen Kirche«

---

1) Hausrath, S. 370.
2) Vgl. namentlich Wiesinger, S. 184. 225.
3) Weizsäcker, S. 660.

(Smyrn. 8, 2. Mart. Polyc. inscr. und 8. 16. 19. Can. Mur. 61—69) volle Wirklichkeit gewonnen.

Aber eben soweit ist es in der nachapostolischen Epoche noch nirgends gekommen. Zwar fehlt es nicht an der regsten Verbindung zwischen den einzelnen Gemeinden; beständig sind nicht blos Lehrer und Vorsteher, sondern auch einfache Gemeindeglieder auf der Wanderung von einer Station zur andern, und die Sitte der kirchlichen Empfehlungsbriefe unterstützt diese vollständige Freizügigkeit. Paulus und Ignatius schreiben an eine Reihe von Gemeinden, und diese theilen sich unter einander wieder solche Briefe mit. Aber gerade den so entstandenen Sonderketten, an welche bald nur paulinische, bald nur judaistische oder sonstwie eigenthümlich geartete Gemeinden angereiht waren, gegenüber bildet sich mit der Zeit die Idee der »katholischen Kirche« als einer über den Gemeinden schwebenden Gesammtmacht. Auch sie war freilich nur herzustellen, indem eine einzelne Gemeinde sich gleichsam zum leitenden Genius der Gesammtheit qualificirte, und wie schon in den Verhandlungen mit Antiochia und dann im Gegensatze zu dem paulinischen Missionskreis Jerusalem Ansprüche auf Geltung als realer Einheitsmittelpunkt zu erheben versucht, so hat nach Jerusalems Fall unter von vornherein ungleich günstigern Auspicien und mit grösserm Geschick Rom jene Erbschaft angetreten. Aus der christlichen Kirche wird mit derselben Consequenz eine katholische Kirche, wie aus der katholischen eine römische. Wie das Bewusstsein von der ursprünglichen Gleichheit aller Christen verschwunden war, so verschwand auch das Bewusstsein von der ursprünglichen Gleichheit der Bischöfe und der Presbyter, und das Princip der alttestamentlichen Priesterherrlichkeit, welches damit Aufnahme gefunden hatte, erzeugte eine Entwickelung der christlichen Verfassungsgeschichte, die sich endlich in Herstellung eines neuen Hohepriesterthums, der sog. Kathedra des Petrus in Rom, erschöpfte.

Man wird diese Entwickelung vor Allem beklagen um des Verlustes an wesentlichen, inneren Gütern willen, welcher mit dem stramm durchgeführten Princip der kirchlichen Ausgestaltung des Christenthums verbunden war; immerhin war letzteres dadurch zu einer positiven Grösse der Weltgeschichte erhoben und von jener kurzen Perspective befreit worden, innerhalb welcher es selbst einem Paulus sich nicht mehr der Mühe zu lohnen schien, festen Fuss auf dem Boden der Wirklichkeit zu fassen (1 Kor. 7, 29). Nur in der Taxirung des Reichthums 1 Tim. 6, 9. 10. 17—19 erinnern auch unsere Briefe noch an urchristliche Weltflucht[1], oder sie stellen vielmehr im Voraus den

1 In der Stellung zum Reichthum konnte Schwegler jedenfalls mit mehr

ascetisch-mönchischen Factor des Katholicismus dar. Aber gerade dieser Factor hat kirchengeschichtlich sich zugleich als eine gegen die verweltlichte Kirche reagirende Macht bewährt. Nach einer anderen Seite bereiten die Briefe zugleich der Reformation den Weg. Haben freilich jene Formen des Gemeindelebens, soweit unsere Briefe sie bereits gezeitigt erscheinen lassen, ihre nächste Fortbildung in der katholischen Hierarchie gefunden und kann dieser Weg, den die Ideen unseres Briefstellers nahmen, angesichts der von ihm bereits vertretenen sacramentalen Vorstellungen von Amtsgnade und apostolisch vermittelter Lehrautorität am wenigsten befremden, so ist doch auch andererseits nicht zu vergessen, dass gerade das, durch die protestantischen Bekenntnissschriften als Grundelement einer geschichtlich entwickelten kirchlichen Existenz geltend gemachte, Lehramt es ist, dessen neutestamentlichen Geburtsschein eigentlich erst unsere Briefe darstellen. Während die im ersten Korintherbriefe uns entgegentretenden chaotischen Zustände der Gemeindeversammlungen uns heute so fremd als möglich anmuthen, kennen wir das von den Pastoralbriefen entworfene Bild gut genug; denn es ist nichts anderes als »der einfache Styl unserer heutigen Gottesdienste«.[1] So führt die Entwickelung der urchristlichen Gemeindeverhältnisse, soweit wir sie im N. T. verfolgen können, endlich zur Consolidirung der schlichtesten und naturgemässesten, daher immer auch im freiesten Sinne vorbildlichen, Formen dieses Gemeinwesens.[2]

Für den Protestantismus aber sind unsere Briefe trotz ihrer theilweise katholischen Tendenz schon insofern von Wichtigkeit, als sie nicht blos in Einzelnheiten, wie in ihrer Würdigung des weiblichen Berufs (s. z. 1 Tim. 2, 15), in ihrer Stellungnahme zur Ehe überhaupt, zu dem ehelichen Stande der Kleriker insonderheit gegen den specifisch katholischen Sauerteig kräftig reagiren,[3] sondern auch jene von ihnen empfohlene Rechtgläubigkeit doch überall unmittelbar in praktische Frömmigkeit übergeht. Die gepriesene »Gesundheit« der Lehre zweckt so allseitig auf eine gesunde Sittlichkeit ab, dass die Briefe nach dieser Seite in demselben Maasse in der theologischen Werthung steigen mussten, als der Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit in ein deutlicheres Licht des Bewusstseins trat.

Nach dem, was über diesen Charakterzug schon oben (S. 177) mitgetheilt wurde, sei hier nur darauf hingewiesen, wie sie eben darum

---

Recht ein ebjonitisches Element finden, als in den entwickelten Ansichten von Gesetz und Ehe. Vgl. Nachapostolisches Zeitalter, II, S. 140f.

1) Beyschlag, S. 99. 2) Beyschlag, S. 33. 46. 100.

3) Schleiermacher, S. 235 (319).

homiletisch und katechetisch sogar leichter zu handhaben und fruchtbar zu machen sind, als zahlreiche, an Gewicht der entwickelten Gedankenreihen ihnen weit überlegene, Capitel der echten Briefe des Apostels. Gerade darum ist solches der Fall, weil im Hintergrunde der authentischen Aeusserungen des Paulus ein fest geschlossenes System von Begriffen steht, die für uns zum Gegenstand künstlicher Reproduction geworden sind,[1] während Theorie, Dialektik und Schulargumentation hier hinter einer allerdings sehr einfachen und durchsichtigen Darlegung der praktischen Grundgedanken des Christenthums zurücktreten. Nirgends kommt es zur Entwickelung einer in die Eigenthümlichkeit des paulinischen Lehrbegriffs tiefer eingreifenden Idee; überall herrscht die Tendenz vor, die schon producirte Lehre auf das Leben anzuwenden. Und darum wird nicht etwa das Band zwischen Glauben und Leben gelockert, da vielmehr Paränesen wie 1 Tim. 2, 1—8. 11. 12. 15. 3, 4. 5. 6, 13. 14. 17—19. 2 Tim. 2, 1—3. 14—16 u. A. erkennbar vom Centrum der christlichen Wahrheit selbst ausgehen.[2] Am klarsten ist Letzteres der Fall in den beiden dogmatischen Partien des Titusbriefes (2, 11—15. 3, 3—7), welche ausschliesslich in den Dienst der zu begründenden sittlichen Forderungen treten.[3] Hier ist es 2, 12, wo gelegentlich das ganze Christenthum als eine »göttliche Erziehung des Menschengeschlechts« erscheint.[4] Der gesammte Zweck Gottes und alle Einzelzwecke, welche kraft der kirchlichen Organisation erreicht werden wollen, fassen sich zusammen in dem Einen, dass ein Mensch Gottes sei vollkommen, zu allem guten Werke geschickt (2 Tim. 3, 17). »Kann je — fragt Palmer[5] — eine Pädagogik sich rühmen, einfacher und umfassender, wahrer und edler das Ziel aller Erziehung bestimmt zu haben«?

So ist das Amt eines evangelischen Predigers, wie unsere Briefe es fassen, schliesslich doch nicht so sehr ein Amt der Lehre, als ein Vermittelungsorgan desjenigen Lebens, welches in Christus Wirklichkeit geworden war und seit Christus gegenwärtig in der Welt pulsirt (s. z. 2 Tim. 1, 1). Ihr Ideal ist der Hirte, welcher seiner Gemeinde eine durchaus gesunde Nahrung in Form positiver, verständlicher und überall praktisch nutzbarer, unmittelbar in das Leben übersetzbarer Lehre bietet (1 Tim. 1, 3f. 2 Tim. 2, 15. 4, 5).[6] Wenn es daher in der evangelischen Kirche »Sitte theologischer Lehranstalten geworden ist,

1) Vgl. Vergängliches und Bleibendes im Paulinismus: Protestantische Kirchenzeitung 1878, S. 983f.

2) Gess: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1871, S. 166.

3) Stirm, S. 55.

4) Palmer: Evangelische Pädagogik, 4. Aufl., 1869, S. 11.

5) S. 105f. 6) Stirm, S. 58. 61f.

an der Exegese dieser Hirtenbriefe die kirchliche Moral und Pastorallehre zu entwickeln«,[1] so ist es wenigstens nicht Schuld des zu Grunde gelegten Textes gewesen, wenn die Predigt oft einen dem Leben so abgewandten Inhalt gewonnen hat.[2] Unser Briefsteller geht überall in erster Linie darauf aus, das Christenthum fruchtbar zu machen; stets wird als Ziel aller Einwirkungen durch Wort und Lehre das christlich sittliche Leben der Gemeinden namhaft gemacht (vgl. besonders 1 Tim. 1, 5. Tit. 3, 8).[3] In dieser praktischen Richtung liegt der Briefe Schwäche und Stärke.[4] Wissenschaftlich werden sie stets einen geringern Werth besitzen, als in homiletischer und katechetischer Richtung. Gerade ihre Allgemeinheit macht sie für alle Zeiten fruchtbar und erbaulich. Es soll und kann daher die Erkenntniss ihres unpaulinischen Ursprungs der Kirche die Freude nicht verkümmern, sie zur Erbauung der Gemeinde benutzen zu dürfen.

---

1) Nitzsch: Praktische Theol. I, 1847, S. 42.

2 Als am 19. Oktober 1386 die Vorlesungen an der neugegründeten Universität Heidelberg begannen, galt die erste theologische Vorlesung, gehalten vom Cisterzienser Dr. theol. Reginaldus, dem Titusbrief (Hautz: Geschichte der Universität Heidelberg, I, S. 131). Aus späterer Zeit vgl. Balduin: Brevis institutio ministrorum verbi divini ex priori ad Timotheum epistola potissimum excerpta, 1623.

3) Stirm, S. 54.

4) Aus neuerer Zeit vgl. vor Allen R. Rothe: Entwürfe zu Abendandachten, I, 1876. Ausserdem die mehrfach bereits angezogenen und charakterisirten Aufsätze von Wettler über »die Hauptgrundsätze der Pastoraltheologie, welche die Briefe an Timotheus und Titus enthalten« (Studien und Kritiken, 1864, S. 329f., und von Stirm über »die pastoraltheologischen Winke der Pastoralbriefe« (Jahrbücher für deutsche Theologie, 1872. S. 34f.). Dazu wäre nur noch zu bemerken, dass von eigentlicher Pastorallehre, d. h. von der Theorie der individuellen Seelsorge, unsere Briefe nichts oder nicht viel enthalten. Weder 2 Tim. 4, 2, noch 1 Tim. 5, 1f. (vgl. Stirm, S. 65f. 69) zielen genau auf die »eigenthümliche Seelenpflege«. Gerade »die Verschiedenheit des sittlichen Zustandes« wird nicht betont, sondern nur verschiedene Altersstufen und Lebensstellungen, sowie dem Geschlechtsunterschied gegenüber, wird das suum cuique durchgeführt (Palmer, S. 12), daneben aber vornehmlich die persönliche Qualification zum pastoralen Amte normirt (Wettler, S. 330).

Exegetischer Theil.

Der erste Timotheusbrief.[1])

Erstes Capitel.

Vs. 1. 2: Eingang.

Vs. 1. Dem in der Parallele 2 Tim. 1. 1 hervorgehobenen *θέλημα θεοῦ* entspricht die *ἐπιταγή* hier. — *σωτῆρος ἡμῶν*: s. z. 2 Tim. 1, 9. Während aber PB. sonst immer *ὁ σωτὴρ ἡμῶν θεὸς* haben, wird hier *σωτήρ* fast adjectivisch gebraucht, wie nur noch Jud. 25. — *Χριστοῦ Ἰησοῦ*: das vorangehende *κυρίου* (lect. rec. auch ℵ) ist nach AD zu streichen. — *τῆς ἐλπίδος ἡμῶν*: er ist der eigentliche letzte Gegenstand der christlichen Hoffnung, entweder sofern diese auf ihm beruht, er der Bürge gültiger Errettung ist (vgl. Röm. 8. 34 f.), oder sofern er der Gegenstand unserer Hoffnung ist, derjenige, auf den wir hoffen, nämlich, dass er seine Gläubigen in sein himmlisches Reich aufnehmen werde (S. 190). Zu einer solchen Bezeichnung Jesu leiteten Stellen an wie Kol. 1. 27, aber auch Luc. 24, 21. 1 Kor. 15, 19. 2 Thess. 2. 16. Dem Paulus ist zwar die Vorstellung selbst nicht fremd (vgl. 1 Thess. 1. 3 *ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν*), wohl aber der hier vorliegende Ausdruck derselben. Er spricht vom *θεὸς τῆς ἐλπίδος* Röm. 15. 13), nie aber bezeichnen seine unzweifelhaft echten Briefe Gott oder Christus als *ἐλπίς*. Gegenstand der *ἐλπίς* ist ihm im Allgemeinen die *σωτηρία* (1 Thess. 5, 8), näher die *δόξα θεοῦ* (Röm. 5. 2. vgl. Kol. 1, 27), die sich bei der Parusie Jesu offenbaret und den Gläubigen zugetheilt wird; zur Hoffnung sind die Christen zwar berufen, aber sie ist ihnen noch im Himmel als ein zukünftiges Gut aufgehoben (vgl.

1) Wir lassen die Briefe hier in der gewöhnlichen Ordnung folgen, bemerken aber, dass der Commentar nach der, S. 253 f. begründeten, chronologischen Ordnung gearbeitet ist, so dass für Wort- und Sacherklärungen in erster Linie auf den zweiten Timotheusbrief, in zweiter auf den Titusbrief verwiesen wird.

Gal. 5, 5. 2 Kor. 3, 12. Kol. 1, 5, auch Eph. 1, 18. 4, 4). Im Titusbrief ist durchgängig *ζωὴ αἰώνιος* Gegenstand der *ἐλπίς*, welche aber erst bei der *ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ* (Tit. 2, 13) ihre Erfüllung findet. Sonst kommt *ἐλπίς* in PB. nicht mehr vor.

Vs. 2. *Τιμοθέῳ*: s. S. 65. — *γνησίῳ*: das Wort (vgl. S. 100 stammt aus Phil. 4, 3 oder vielmehr, der Beziehung auf Timotheus wegen, aus Phil. 2, 20. Gegentheil von *γνήσιος* ist *νόθος* oder *οὐκ ὄντως ὤν*. Wahre Verhältnisse finden sich überhaupt nur auf Seiten des Briefstellers und der von ihm vertretenen Kirche, dagegen unechter Schein auf Seiten der Irrlehrer; vgl. Tit. 1, 4. — *τέκνῳ*: s. z. 2 Tim. 1, 2. — *ἐν πίστει*: die Sphäre bezeichnend, innerhalb welcher Timotheus ein *τέκνον γνήσιον* (vgl. Winer: Grammatik des neutest. Sprachidioms, 5. Afl. S. 156 f.) des Paulus ist, nach 1 Kor. 4, 17 *τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ*. Einen dem Sinne nach gleichwerthigen, in der Form verschiedenen Zusatz bietet *τέκνον* Tit. 1, 4 (*κατὰ κοινὴν πίστιν*), während 2 Tim. 1, 2 ein solcher gänzlich fehlt. Im Uebrigen stimmt der Gruss mit letzterer Stelle. — *ἡμῶν* nach *πατρός* ist mit ℵ A D zu streichen.

Vs. 3—20: Rein, wie er sie erhalten, soll Timotheus die apostolische Lehre auch gegen Irrlehrer bewahren (vgl. S. 2).

Vs. 3. Ein Vordersatz, von welchem alles Folgende direct abhängig ist. Derselbe läuft so sehr in's Weite, dass ein Nachsatz nirgends eingefügt werden kann. Derselbe würde übrigens der gewöhnlichen Exegese zufolge gelautet haben: *οὕτω καὶ νῦν παρακαλῶ*, und die Auslassung würde sich um so einfacher erklären, als er die nämliche Ermahnung, die schon im Vordersatz ausführlichst dargelegt war, abermals hätte bringen müssen. Genau besehen nehmen die betreffenden Ausleger (de Wette, Huther, Wiesinger, Winer, S. 614, A. Buttmann: Grammatik des neut. Sprachidioms, S. 331) eigentlich eine Ellipse an, nicht nur ein Anakoluth (vgl. Otto, S. 23 f.). Denn Letzteres bedeutet Uebergang in eine abweichende Construction, Ausführung eines Gedankens in zwei von einander abweichenden Satzbildungen. Was Otto (S. 25) gegen die Annahme der Ellipse sagt, zeigt nur, dass die recipirte Ergänzung von *καὶ νῦν* nicht ganz zum Ziele führt. — *καθώς* steht als Anantapodoton ohne Nachsatz, wie *ὥσπερ* Matth. 25, 14. Röm. 5, 12; vgl. *ὡς* Marc. 13, 34 und *εἰ γάρ* 2 Petr. 2, 4. Derartiges kommt zwar in PB. nur hier (S. 103), um so öfter dagegen bei Paulus vor (vgl. ausser Röm. 5, 12 f., noch 2, 17—21. 12, 6—8. 15, 16. Gal. 4, 19 f.). Wenn er übrigens mit *καθώς* einen Vordersatz einleitet, so steht im Nachsatze das Verbum entweder ohne entsprechendes *ὡς* oder *οὕτως* (Röm. 1, 28. 1 Kor. 11, 2. 15, 49 *καθὼς ἐφορέσαμεν ... φορέσομεν καὶ*. 2 Kor. 4, 1. Phil. 2, 12. 1 Thess. 4, 1)

oder mit solchem (2 Kor. 1. 5 *καθὼς περισσεύει τὰ παθήματα .. οὕτως ... περισσεύει καὶ ἡ παράκλησις.* 8. 6. 1 Thess. 2, 4. Kol. 3, 13); Gal. 3, 6 ist nur scheinbar der Nachsatz ausgelassen, da *καθώς* dort vielmehr selbst den Nachsatz an die zu denkende Antwort auf die Frage des vorangehenden Vs. knüpft. Den Unterschied zwischen *καθώς* und *ὥσπερ* (vgl. S. 101) am Anfange von Sätzen gibt Otto richtig an (S. 26 f.). Sätze mit *ὥσπερ* oder *ὡς* zeigen formelle Correspondenz an, mit *καθώς* dagegen materielle. Dort verhalten sich also die correspondirenden Facta als durchaus gleichgültig zu einander, sie stehen nur durch das tertium comparationis in Verbindung, wie in Gleichnissen; hier dagegen drücken die Sätze die Beziehung der verglichenen Facta selbst aus, die Norm, nach welcher die Facta ihren Verlauf nehmen, so dass das Gesetz des Geschehens in beiden verglichenen Fällen identisch ist: *καθώς* gibt daher in der Vorstellung des entsprechenden Verhältnisses den Grund an (vgl. 1 Kor. 1, 6. Eph. 1, 4. Phil. 1, 7. 1 Thess. 2, 4), oder es bezeichnet das in dem Verhältnisse der Angemessenheit liegende Motiv. So wird z. B. 1 Thess. 4, 1 *παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν τὸ πῶς δεῖ ὑμᾶς περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν θεῷ, ἵνα περισσεύητε μᾶλλον* nicht nur formelle Beziehung ausgedrückt, sondern nach Maassgabe der Aufnahme apostolischer Lehre, sollen die Leser auch in derselben zunehmen; es wird eine lebendige Correspondenz angedeutet, darin Fortschritt und Unterricht stehen sollen. Dagegen steht Marc. 9, 3 *τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λευκὰ ὡς χιών*, denn Farbe des Schnees und Farbe der Gewänder sind zwei gegen einander völlig indifferente Dinge, die nur durch den identischen Prädicatsbegriff in Verbindung treten. Noch schlagender als dieses von Otto beigezogene Beispiel und für unsere Stelle entscheidend ist Gal. 4, 29 *ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν.* Die Subjectsbegriffe beider Sätze (Ismael und das ungläubige Judenthum und ebenso ihre Objectsbegriffe (Isaak und die Messiasgläubigen) haben materiell nichts mit einander zu thun und treten nur durch den identischen Prädicatsbegriff *ἐδίωκεν* in Verbindung mit einander. Denn dass die Juden bei der Verfolgung der Christen sich nach der Norm gerichtet hätten, die ihnen nach der Tradition Ismael in der Verfolgung Isaak's gegeben, will Paulus nicht sagen. Sein *ὥσπερ* lässt sich meist durch »gleichwie« geben, *καθώς* dagegen durch »demgemäss, in Gemässheit dessen, sowie, dergestalt wie«. Hätte daher an unserer Stelle jene gewöhnlich angenommene Ergänzung wirklich im Sinne des Verfassers gelegen, so würde er wahrscheinlich *ὥσπερ* geschrieben haben. Dagegen haben wir hier einen Nachsatz zu erwarten, zu dem sich *καθὼς παρεκάλεσα κτλ.* als etwas Vorbildliches, Normatives, verhält (Otto, S. 28). Dazu kommt noch

(vgl. Otto, S. 25), dass dem *καὶ νῦν* nichts im Vordersatze entspricht (vgl. dagegen das *τότε* Gal. 4, 29), wenn auch das folgende Participium *πορευόμενος* diesen Mangel nicht so sehr fühlen lässt. Es hätte also, wie auch Hofmann will, etwa ein Befehlsatz folgen müssen: der Mahnung gemäss, die ich dir gegeben, mahne oder thue du deinerseits dieses. Worüber der Verfasser den Nachsatz vergessen hat, s. z. Vs. 5. Möglich, dass ihm ein Gedanke wie Tit. 1, 5 vorschwebte und er etwa sagen wollte: meinem Auftrag gemäss, zu dessen Verrichtung ich dich in Ephesus zurückliess, gebiete, gegenüber den Irrlehrern, bei der gesunden Lehre zu verharren. — *παρεκάλεσά σε*; s. z. 2 Tim. 4, 2. — *προσμεῖναι κτλ.*: die ganze Stelle ist durch gesuchte Auslegungen erst recht verwirrt worden (vgl. S. 16f.). Den zu erwartenden Befehlssatz meinen Piscator, Flatt, Otto in *ἵνα παραγγείλῃς* nachweisen zu können. Richtig ist, dass *ἵνα* mit Conjunctiv den Imperativ vertreten kann; so unserm Falle ähnlich 2 Kor. 8, 7. Aber gerade diese Stelle bietet ja *ὥσπερ* statt *καθώς*. Indessen könnte unser Fall insofern anders zu liegen scheinen, als Paulus nicht sagen wolle: »wie ich dich ermahnt habe, so ermahne du wieder andere«, sondern: »in dem Sinn und Geiste, wie ich dich ermahnt habe, so du andere«. Otto wenigstens beruhigt sich hierbei und schreitet sofort dazu weiter, auch *πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν* zu diesem seinem Nachsatze zu ziehen. Nun beweisen aber die, auch in Bezug auf die imperativische Bedeutung des mit *ἵνα* anhebenden Satzes citirten, Stellen Eph. 5, 33, Gal. 2, 10 wohl die Möglichkeit, dass besonders betonte Satztheile vor die Partikel *ἵνα* treten können (vgl. Kritik der Epheser- u. Kol.-Briefe, S. 72); aber es frägt sich sehr, ob das auch im Nachsatze geschehen kann, wo naturgemäss der Leser darauf geführt würde, die vorgeschobenen Satztheile zum Vordersatz zu ziehen. Betont könnte *πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν* überhaupt nur sein, wenn es in irgend welchem Gegensatze, also hier zu dem einzig in Betracht kommenden *προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ*, stände. In diesem Falle müssten aber *παρεκάλεσα* im Vorder- und *ἵνα παραγγείλῃς* im Nachsatze einander correspondiren: wie ich dich ermahnt habe, so gebiete du. Es müsste, was in Ephesus geschehen ist, damals von Paulus, auch auf der Reise nach Macedonien geschehen, aber jetzt von Timotheus. Soll aber Timotheus nach Macedonien reisen, so kann er nicht in Ephesus bleiben; folglich gehört nach Otto das *ἐν Ἐφέσῳ* nicht zu *προσμεῖναι*, sondern zu *παρεκάλεσα*. Der Triumph dieser Auslegung wäre es freilich, wenn sich nachweisen liesse, dass in der That *προσμεῖναι* mit *ἐν Ἐφέσῳ* gar nicht verbunden werden darf, sondern dem *μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν* entspricht. Das Verbum *προσμένειν*, S. 97 heisst bei den Classikern »bleiben bei etwas, aushalten, erharren«. So nahm man es auch hier, wo unmittelbar *ἐν*

Ἐφέσῳ folgt. Nachdem nun aber bereits Paulus (vgl. oben S. 20) behauptet hatte, *προσμένειν* heisse »bei etwas verharren«, will Otto in einem lexikographischen Excurs (S. 41 f.) zeigen, dass *προσμένειν* »bleiben« nicht im topischen, sondern im tropischen Sinne heisse »bleiben bei einer Person oder Sache. Stand halten gegenüber feindseligen Einflüssen«. Vgl. dagegen Weiss (Stud. u. Krit. 1861. S. 579): »Von den classischen Stellen kann man die meisten ebensogut und viele besser mit Bleiben, wie mit Standhalten übersetzen. Es ist aber freilich natürlich, dass, wo ein Bleiben erwähnt wird und der Zusammenhang irgend ein stärkeres Motiv zum Fortgehen enthält, dafür Stand halten gesagt werden kann«. Namentlich Apg. 18, 18 *ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς* ist die Bedeutung »bleiben« sicher, und es ist nur willkürliche Einlegung, wenn Otto erklärt, Paulus habe Grund genug zur Abreise gehabt, gleichwohl aber ausgehalten; Marc. 8, 2 = Matth. 15, 32 *ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι* ist es doch hauptsächlich das locale Bleiben, welches verhindert, Brod zu kaufen. Metaphorisch, aber erkennbar aus der localen Grundbedeutung herausgewachsen, ist die Bedeutung in Phrasen wie *προσμένειν τῷ κυρίῳ* (Apg. 11, 23), *προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ* (Apg. 13, 43) und *προσμένειν ταῖς δεήσεσι* (1 Tim. 5, 5). Otto beruft sich auf LXX Prov. 12, 7 *οἶκοι δικαίων παραμένουσι* und 19, 21 *βουλὴ τοῦ κυρίου μένει*, wo der Sinn der Verba allerdings prägnanter ist, aber erstens steht an keiner von beiden Stellen *προσμένειν*, und zweitens hat Otto unterlassen das folgende *εἰς τὸν αἰῶνα* mit zu citiren. Auch wenn etliche Stellen der classischen und hellenistischen Literatur die Uebersetzung »Stand halten« verlangen sollten, so ist nicht zu vergessen, dass die rein locale Bedeutung auch da die Grundbedeutung ist, die übertragene sich erst darauf erbaut. Auf keinen Fall aber wird man, wo eine Ortsbestimmung ausdrücklich dabeisteht, von der localen Grundbedeutung abweichen dürfen. Wollte man aber mit »aushalten« übersetzen, so dürfte man weder mit Paulus die Einschärfung dessen, was der Apostel ihm aufgegeben, noch mit Otto das Standhalten bei ihm als dem von Gott verordneten Heerführer im Kampfe als den Gegenstand des Ausharrens betrachten, sondern, um des Gegensatzes zu *ἑτεροδιδασκαλεῖν* willen, könnte nur die Lehre des Apostels solchen Gegenstand bilden, und der Sinn wäre: wie ich dich in Ephesus ermahnt habe, bei meiner Lehre zu bleiben, so sollst du auf deiner Reise nach Macedonien der fremden Lehre Anderer wehren. Noch macht gegen die locale Fassung des *προσμένειν* und seine Verbindung mit *ἐν Ἐφέσῳ* Otto nicht ohne Schein die Stellung von *πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν* hinter statt vor *παρεκάλεσά σε* geltend. Es hätte bei dieser Auffassung die Erwähnung der Reise der Ermahnung vorangehen müssen; nur die auch topisch voranstehenden

Participien drückten eine zeitlich dem Verbum finitum vorangehende Handlung aus. In den meisten Fällen ist dies in der That richtig, doch nicht überall. Denn z. B. Luc. 19, 5 *σπεύσας κατάβηθι* muss* Otto (S. 29) behaupten, Zacchäus habe auf dem Baume irgend etwas gethan, was er nun »schleunig aufgeben« (*σπεύδειν*) soll. Umgekehrt soll das nachfolgende Particip niemals eine Handlung ausdrücken, die vorher schon abgeschlossen ist, sondern nur begleitende Umstände, Explicationen des Verbalbegriffs, enthalten. Aber eine offenbare Durchbrechung auch dieser Regel begegnet z. B. Apg. 12, 25 *ὑπέστρεψαν πληρώσαντες τὴν διακονίαν*. Die Handlung des *πληροῦν* war hier jedenfalls abgeschlossen, ehe die Rückreise eintrat, und es ist abermals nur Ausflucht, wenn nach Otto das *πληρώσαντες* das Motiv ihrer Rückkehr ausdrücken, also nur zu den begleitenden Umständen gehören soll; denn mit gleichem Rechte kann zu unserer Stelle Weiss bemerken: »*πορευόμενος* ist keine blosse Zeitbestimmung, sondern motivirt die Handlung des *παρακαλεῖν*, weil nur in dem Augenblicke der Abreise eine derartige Instruction nothwendig war« (S. 578). — *προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ*: der Ort, in dem Timotheus verweilen soll, ist Ephesus. Mit Unrecht bestreiten Matthies (vgl. oben S. 20) und Hofmann (vgl. oben S. 47 f.), dass dieses auch als der Ort zu denken sei, wo Paulus selbst zuvor war, indem sie behaupten, *προσμένειν* heisse nicht »zurückbleiben«, sondern überhaupt »bleiben, wo man eben ist«. Da aber im Folgenden von einer Abreise nach Macedonien die Rede ist und auch nicht *παραπορευόμενος*, sondern einfach *πορευόμενος* steht, bleibt nichts übrig, als das unmittelbar zuvor erwähnte Ephesus als Ausgangspunkt der Reise und somit als den Ort zu denken, da die Ermahnung gegeben und Timotheus zurückgelassen wurde. Ganz abzusehen ist von rein willkürlichen Aenderungen, wie von der Conjectur Schneckenburger's und Böttger's, welche *προσμείνας* lesen (vgl. oben S. 20), oder von der Aenderung Knachtbull's, der den Infinitiv in den Imperativ *πρόσμειναι* umwandelt. — *πορευόμενος* geht also auf Paulus. Aber das bestreiten Schneckenburger, Böttger und Matthies, indem sie den Nominativ im Sinne des Accusativs, auf *σε* bezüglich, nehmen zu können glauben. Matthies beruft sich für die grammatikalische Möglichkeit einer solchen Beziehung auf Eph. 3. 17. 18. 4, 1. 2. Kol. 3, 16, in welchen Stellen allerdings auf Verba finita Participialsätze im Nominativ folgen. Es geschieht dies dort im Interesse der Selbständigkeit der in den Participialsätzen ausgedrückten Gedanken. Ein solches Interesse liegt hier nirgends vor, es fehlt alle Veranlassung zu einer aussergewöhnlichen Beziehung des Particips. Offenbare Meinung unseres Vs. ist: Paulus geht, Timotheus bleibt. Otto aber lässt den Paulus bleiben, den Timotheus gehen. »Was sind

— ruft Weiss (S. 579) aus — die kritischen Conjecturen eines Böttger und Schneckenburger, was die exegetischen Gewaltstreiche eines Matthies gegen dieses Meisterstück von Exegese, das dem Apostel die Worte im Munde umkehrt«. — *ἵνα*: Zweck, warum Tim. in Ephesus bleiben soll, nach de Wette zugleich Zweck des ganzen Briefes. — *παραγγείλῃς*: während im ersten Brief an Timotheus dieser mehr gebietend auftritt, wird ihm im zweiten (S. 254) und ebenso im Titusbrief (1, 13. 2, 1. 6. 9. 15. 3, 1. 10) ein milderer, mehr erinnernder und mahnender als befehlender, Ton angerathen. Das *παραγγέλλειν* unseres Briefes (noch 4, 11. 5, 7. 6, 13. 17, nicht in beiden anderen PB.) verräth Erinnerung an die Korinther-, weniger wahrscheinlich an die Thessalonicherbriefe, denen es sonst noch allein in der paulinischen Literatur eignet; dafür spricht besonders 6, 13 *παραγγέλλω σοι*, verglichen mit 1 Kor. 7, 10 *τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω* und 11, 17 *τοῦτο δὲ παραγγέλλω*, wogegen 1 Thess. 4, 11. 2 Thess. 3, 4. 6. 10. 12 *παραγγέλλομεν* steht. Sonst findet sich das Wort besonders häufig in den Lucasschriften (Luc. 4mal, Apg. 11mal, je 2mal in Matth. und Marc.). — *τισίν*: quibusdam, quos nominare nolo; ebenso mit dem unbestimmten *τινές*, als welche Timotheus schon kennt, werden die Irrlehrer auch sonst (1, 6. 19. 4, 1. 5, 15) in unserem Briefe bezeichnet, nicht aber in den zwei andern PB. Vgl. dagegen Gal. 1, 7. 2, 12. 1 Kor. 4, 18. 15, 12. 2 Kor. 3, 1. Kol. 2, 4. 8, auch Jud. 4 das verächtliche *τινὲς ἄνθρωποι*. — *ἑτεροδιδασκαλεῖν*: nur noch 6, 3. Das Verbum setzt ein Substantiv *ἑτεροδιδάσκαλος* voraus, welches bei Hegesippus (S. 184) wirklich vorkommt, und auch das von Schleiermacher (S. 29) vermisste Verbum *διδασκαλεῖν* wird in den Clementinen (Hom. II, 15) von der Gnosis gebraucht. Bei Paulus findet sich *ἑτεροζυγεῖν* 2 Kor. 6, 14, bei Profanschriftstellern erscheinen *ἑτεροποδεῖν* (ungleiche Füsse haben), *ἑτεροχροεῖν* (andere Farbe haben), *ἑτεροδοξεῖν* (verschiedener Meinung sein) u. s. f. Ueberall liegt in *ἕτερος* der Begriff des Verschiedenartigen, Fremden, Contrastirenden, zu etwas anderm nicht Passenden. Daher erklärt Otto (S. 46) »eine fremde Lehre haben«, so dass an irregeleitete Gemeindeglieder zu denken ist, die statt *τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ* Vs. 10 vielmehr einer *ἑτέρᾳ διδασκαλίᾳ* nachfolgen. Dem würde etwa die Bildung *ἑτερόγλωσσος* 1 Kor. 14, 21 entsprechen, um so schlechter dazu aber alle näheren und entfernteren Parallelen stimmen; so namentlich nicht *καλοδιδάσκαλος* Tit. 2, 3 und *κακοδιδασκαλεῖν* Clem. ad Cor. II, 10, 5, und noch weniger der Sprachgebrauch des Hegesippus und des Ignatius (vgl. S. 184), welcher mahnt (ad Polyc. 3, 1): *οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες, μή σε καταπλησσέτωσαν*, was offenbar auf Lehrer geht, die Axiopistie beanspruchen. Hofmann bemerkt, das Wort könne

bezeichnen Einen, der das, was gelehrt sein will, anders lehrt, als recht ist, oder auch Einen, der statt dessen, was gelehrt sein will, Anderes lehrt. Im letzteren Sinne fassen hier das Wort die meisten Ausleger (auch Mangold, S. 27). Doch ist nicht zu leugnen, dass hier und selbst 6, 3 der Zusammenhang vielmehr auf Lernende führt, wie auch das folgende *μηδὲ προσέχειν*; denn die Meinung, die *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* seien Andere als die *προσέχοντες μύθοις* (Hofmann), ist im Texte durch nichts angedeutet. Namentlich aber stimmen die später oft wiederholten Anweisungen, sich nur mit den Verführten, nicht aber mit den Verführern einzulassen, zu der in Rede stehenden Erklärung, während man bei der anderen zu dem Urtheile gelangen muss, »dass der Eingang keineswegs zu dem Ganzen passt« (Schleiermacher S. 158), zumal da die Häupter der Irrlehre nach 1, 20 schon gebannt sind, Timotheus also nicht angewiesen werden kann, ihnen ein solches *ἑτεροδιδασκαλεῖν* zu legen (S. 157). Letzterer Ausdruck stünde also etwa gleich *διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις παραφέρεσθαι* Hebr. 13, 9; andernfalls eher für »ein *εὐαγγέλιον ἕτερον* (2 Kor. 11, 4. Gal. 1, 6. vgl. S. 105) lehren« (Huther), als für »anders lehren« (Wiesinger), d. h. Dinge lehren, die abseits liegen von der gesunden Lehre; doch vgl. Röm. 16, 17 *τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε*.

Vs. 4. *Προσέχειν*: s. z. Tit. 1, 14. — *μύθοις*: s. z. 2 Tim. 4, 4. — *καί*: epexegetisch; es zeigt, worin die Mythen insonderheit bestanden, nicht aber sind beide Ausdrücke mit Heinrichs geradezu zu identificiren: *γενεαλογίαι μυθώδεις*; vgl. dagegen Schleiermacher S. 86f.; über die Genealogien s. S. 126f. 134f. 143. — *ἀπεράντοις*: nur hier im N. T. Chrysostomus erklärt *ἤτοι πέρας μηδὲν ἔχουσαι ἢ οὐδὲν χρήσιμοι* und noch Schleiermacher (S. 31) schwankt; nur die erstere Bedeutung passt (S. 147). — *αἵτινες*: quippe quae, »als welche«, gibt wesentlich individuelle Merkmale, oft bei Paulus. — *παρέχειν ζητήσεις* heisst nach Hofmann »Anlass geben zu gegenseitigen Erörterungen und Streitverhandlungen«; die »Streitigkeiten« werden Tit. 3, 9 freilich noch als etwas Besonderes neben *ζητήσεις* erwähnt, wie sie 2 Tim. 2, 23 als deren Folge auftreten, 6, 4 aber *λογομαχίαι* ihnen ebenso coordinirt, wie doch wieder *ἔρις* als ihr beiderseitiges Product erscheint. Insofern dürften *ζητήσεις* objectiv zu fassen sein (so namentlich bei der Lesart von ℵ A *ἐκζητήσεις*, von *ἐκζητεῖν* exquirere, perquirere), also »Streitfragen« (Huther, Ewald); s. z. 2 Tim. 2, 23. — *μᾶλλον ἢ*: s. z. 2 Tim. 3, 4. — *οἰκονομίαν*: so lesen die bedeutenderen codices. Aber die Vulgata hat aedificationem, las also wahrscheinlich *οἰκοδομίαν* (lect. rec.), während Irenäus und D *οἰκοδομήν* haben. Ebenso drücken den Sinn von »Bau« aus Itala, Peschito, Philoxeniana in margine und lat. Väter wie Ambrosius, Ambrosiaster und Augustinus. Es stehen

also älteste occidentalische und syrische Zeugen gegenüber der orientalischen Lesart, die später in den constantinopolitanischen codices so alleinherrschend wurde, dass Matthäi meinte, die anderen seien nur aus Irrthum oder durch die boshafte Aenderung des Erasmus entstanden. Da nun aber BCEH die Stelle überhaupt nicht haben, die für die Lesarten *οἰκοδομίαν* und *οἰκοδομήν* angeführten Uebersetzungen und Zeugnisse aus Kirchenvätern zum Theil älter sind als unsere ältesten Handschriften, andererseits die Uncialhandschriften ℵ A F G K L übereinstimmend *οἰκονομίαν* bieten, so ist der Stand der Sache schwankend. Aus *οἰκοδομίαν* erklären sich leicht beide Varianten, auch kommt das Wort sonst im N. T. nicht vor. Letzterer Umstand liesse sich aber auch gegen sein hiesiges Stehen geltend machen zu Gunsten von *οἰκονομίαν* als der schwierigeren und vielleicht schon Ign. Eph. 18, 2 *κατ' οἰκονομίαν θεοῦ* vorausgesetzten Lesart. Bezüglich des Begriffes der *οἰκονομία* vgl. Gass: Zeitschrift für wiss. Theol. 1874, S. 465 f. An sich richtig erinnert Otto daran, dass *οἶκος θεοῦ* nach jüdischer Speculation die Welt, *οἰκονομία* also der göttliche Haushaltungsplan mit derselben ist; die Irrlehrer versprachen ein System der göttlichen Weltordnung, lieferten aber nur *ζητήσεις* (S. 128). Aehnlich Ewald (»wie Gott sein Haus als Weltherr verwalte«) und Bahnsen (S. 93): der Verfasser stelle im Gegensatze zu der gnostischen Kosmogonie eine solche in Aussicht, die wirklich *ἐν πίστει* beruhe. Die Meisten aber (auch Gass, S. 469 f.) denken im Allgemeinen an die das Verhältniss zu Gott bestimmende Verwaltung, d. h. an die christliche Heilsveranstaltung. Immerhin wäre unter der *οἰκονομία* eigentlich ihr Verständniss, ihre Erkenntniss, Einsicht in dieselbe gemeint. Man sieht sich daher nach einem anderen Weg der Erklärung um. Das möglicher Weise aus Luc. 16, 2—4 stammende Wort findet sich in PB. nicht mehr, wohl aber *οἰκονόμος θεοῦ*, als welchen sich Tit. 1, 7 der *ἐπίσκοπος* im *οἶκος θεοῦ*, *ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία* 3, 15, fühlen soll. Es könnte hiernach die Thätigkeit eines solchen *ἐπίσκοπος* eine *οἰκονομία θεοῦ* genannt werden. Der rechte Aufseher hat die »Oekonomie Gottes« in der Gemeinde zu besorgen, d. h. den Haushalt Gottes betreffs dieser Gemeinde zu beaufsichtigen. Aber dann wäre der Ausdruck subjectiv zu nehmen (de Wette, Hofmann, und ebenso das vorangehende *ζητήσεις*: die Irrlehrer bieten eher niederreissende Streitigkeiten als aufbauende Thätigkeit. Freilich weist so wenig als *ζήτησις* in PB. das Wort *οἰκονομία* in der paulinischen Literatur einen durchaus feststehenden einheitlichen Sinn auf, indem auch es bald objectiv die »Anordnung, Einrichtung, Veranstaltung«, die Heilsanstalt Gottes Eph. 1, 10. 3, 2. 9, bezeichnet, bald subjectiv die Wirksamkeit eines Menschen als *οἰκονόμος*, die »Haushalterschaft« als Amt (Kol. 1, 25. 1 Kor. 9, 17).

Andererseits ist *οἰκοδομή*, welches sich in PB. nicht mehr findet, ebenfalls ein gut paulinisches Wort; es wird stets metaphorisch gebraucht, entweder als »Bau« zur Bezeichnung der in sich organisirten Gemeinde Christi (1 Kor. 3, 9. Eph. 2, 21. 4, 12. 16. 29; vom Auferstehungsleib nur 2 Kor. 5, 1), oder als »Erbauung« (Röm. 14, 19. 15, 2. 1 Kor. 14, 3. 5. 12. 26. 2 Kor. 10, 8. 12, 19. 13, 10, theils activisch, theils passivisch verstanden). Darnach würde auch hier *οἰκοδομή* als das Thun eines *οἰκονόμος θεοῦ* oder vielmehr als das »Erbautwerden« der Gemeinde zu fassen sein. Das *παρέχειν* aber (s. z. Tit. 2, 7) ist bei der Lesart *οἰκοδομή* mit »bewirken«, bei der Lesart *οἰκονομίαν* mit »mit sich führen« zu übersetzen. Ebenso ist *θεοῦ*, wenn *οἰκοδομή* oder *οἰκοδομία* die richtige Lesart ist, als Genet. obj. zu fassen, also: die zu Gott gerichtete (nach Huther: von Gott gewollte) Erbauung; ist dagegen *οἰκονομία* zu lesen, so ist *θεοῦ* Gen. des Eigenthümers, also entweder objectiv sei es Weltplan, sei es Heilsanstalt Gottes, oder subjectiv: zur Gott gehörigen Oekonomie führend, dazu dienend. — *τὴν ἐν πίστει*: Sphäre, worin die *οἰκονομία* sich bewegt, im Gegensatz gegen die den Verstand beschäftigenden quaestiones; oder auch die Grundlage angebend, sofern sie wesentlich auf den Glauben basirt ist. So Stirm: »das Wesen der göttlichen Heilsanstalt, wie sie auf den Thatsachen des christlichen Glaubens beruht« (S. 53). Indessen spricht der Zusatz ebenfalls eher für die Lesarten, die den Begriff des Baues geben.

Vs. 5. Die ganze Partie Vs. 5—17 bildet zwar Einen Zusammenhang, desshalb aber keineswegs, wie gewöhnlich angenommen wird, einen solchen Gegensatz zu Vs. 4, als ob von dem theoretischen nunmehr zu dem praktischen Irrthum übergegangen werde, oder wie Hilgenfeld (Einl. S. 748) meint, vom theoretischen *διδασκαλεῖν*, d. h. den Gnostikern, zum praktischen *νομοδιδασκαλεῖν*, d. h. zu den Judaisten. Nichts spricht für einen solchen Uebergang zu einem neuen Gegenstande, Alles dagegen für die Fortsetzung einer schon begonnenen Gedankenreihe, so dass hier die praktisch fruchtbare Form des Christenthums einer im Vorhergehenden (*ζητήσεις*) und Nachfolgenden (*ματαιολογία*) angedeuteten Resultatlosigkeit entgegengestellt wird. »Das höhere Ziel der christlichen Sittenlehre« findet Mangold (S. 103) hier richtig den »unpraktischen *ζητήσεις*« gegenübergestellt, daher das dem Grundgedanken von Vs. 4 geltende *δέ*. Gleichwohl sollte, der ursprünglichen Absicht des Verfassers nach, die mit Vs. 5 beginnende Gedankenreihe eine blosse Einschaltung sein und wurde demgemäss Vs. 5 als Parenthese angefangen; dieselbe reicht aber nicht etwa bis Vs. 17 (frühere Annahme von Mosheim, Bengel, Schott, wogegen Treffendes bei Schleiermacher S. 153), sondern sie wächst unter

der Hand so sehr an, dass der Verfasser was ursprünglich Nebensatz sein sollte zum Hauptsatze macht, worüber dann der Nachsatz zu Vs. 3 vollends vergessen wird (Rothe: Auslegung der Stelle Röm. 5, 12—21. S. 164). — *τέλος*: »Endziel«, scopus ad quem tendit *ἐπαγγελία* (summa legis eo redit, *πρὸς τοῦτο ὁ σκόπος ἐφορᾷ τῆς ἐπαγγελίας*); in PB. nur hier, bei Paulus Röm. 6, 21. 22. 2 Kor. 11, 15. Phil. 3, 19; sonst noch 1 Petr. 1, 9, wogegen 1 Petr. 3, 8 *τὸ δὲ τέλος* adverbialiter gebraucht ist. — *παραγγελίας*: ausser hier und Vs. 18 nicht mehr in PB. (vgl. auch zu *παραγγέλλειν* Vs. 3), bei Paulus nur 1 Thess. 4, 2; sonst im N. T. noch Apg. 5, 28. 16, 24. Bei unserer Stelle ist zu beachten, dass rückwärts das *παραγγείλῃς* Vs. 3 nachklingt, vorwärts aber Vs. 7 (*νομοδιδάσκαλος*) und Vs. 8 (*νόμος*) bereits im Sinne liegen, so dass das *τέλος τῆς παραγγελίας* zugleich als *τέλος τοῦ νόμου* sich herausstellt, für welche Gleichung die zu Grunde liegende (vgl. oben S. 110) Stelle Röm. 13, 10 *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη* die Probe bietet. Somit ist allerdings *παραγγελία* auch gleich *ἐντολή* 6, 14 (Hofmann, aber nicht so, dass man beide Stellen auf die regula fidei zu beziehen hätte (Pfleiderer: Paulinismus, S. 468), sondern wie auch nach Röm. 13, 9 (siehe über die Nachwirkung dieser Stelle zu 1, 10) jegliche *ἐντολὴ ἀνακεφαλαιοῦται ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*. Nur so lässt sich die Fühlung mit Vs. 3 aufrecht erhalten, sofern das dortige *παραγγέλλειν*, indem es dem Schweifen auf der unfruchtbaren Haide der *ζητήσεις* entgegentritt, die negative Vorbereitung zu dem positiven Werke leistet, wozu nach unserm Vs. alle *παραγγελία* anleiten muss. Insofern ist allerdings die *παραγγελία* der gesetzliche Theil der Predigt, also nicht sowohl das Evangelium selbst (Hofmann), als vielmehr das Gesetz im Evangelium (vgl. Mangold, S. 104: »die sittlichen Vorschriften des Christenthums«), wie ja auch der *νόμος* unserm Verfasser nach Vs. 8—10 das Sittengesetz überhaupt repräsentirt. Keinesfalls aber ist die als gesetzliche Norm und Lehrautorität gedachte Thätigkeit des Timotheus selbst darunter verstanden (so Stirm, S. 54). — *ἀγάπη*: natürlich gegen den Nächsten, wie überall im N. T. wo das Wort absolut steht, namentlich aber auch Röm. 13, 10. — Bezüglich der drei Begriffe *καθαρὰ καρδία*, *συνείδησις*, *πίστις* (s. S. 179) bemerkt Hofmann (vgl. auch Rothe, S. 5), das folgende sei stets die Voraussetzung des früheren. Treffend Gass (Die Lehre vom Gewissen, 1869, S. 30): »In diesen Worten gehören *καθαρὰ καρδία* und *συνείδησις ἀγαθή* offenbar zusammen, sie drücken gemeinsam die lautere Gesinnung und aufrichtige Zustimmung zum göttlichen Willen aus, und zu der *πίστις ἀνυπόκριτος* verhalten sie sich wie die richtige sittliche zu der religiösen Beschaffenheit. Eine solche Zusammenstellung von Glauben und Gewissen widerspricht zwar keineswegs der

paulinischen Ansicht, ist aber doch dem Paulus übrigens so wenig geläufig, dass sie mit Recht zu den unterscheidenden Merkmalen der Pastoralbriefe gerechnet worden ist«. — *ἐκ καθαρᾶς καρδίας*: s. z. 2 Tim. 2, 22. — *συνειδήσεως ἀγαθῆς*: s. z. 2 Tim. 1, 3. Bemerke diese, genau nach S. 95 zu beurtheilende, Parallele: hier durch *παραγγελία* und dort durch *προγόνων* Anknüpfung an das Judenthum, hier *καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς* und dort *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*, an beiden Stellen (s. z. 2 Tim. 1, 5) *πίστεως ἀνυποκρίτου*. Die Irrlehrer haben nichts von alledem, vgl. 1, 19. 3, 9. 4, 2. — *πίστεως ἀνυποκρίτου*: s. z. Vs. 14. Pfleiderer findet in unserm Vs. »die kirchliche Wendung von Gal. 5, 6«.

Vs. 6. Sittlicher Defect, darauf das Zustandekommen der Irrlehre ruht, sofern ihre Urheber sich zur *ματαιολογία* gewendet hätten, weil sie dasjenige nicht erreichen konnten, was nach Vs. 5 *τέλος τῆς παραγγελίας* ist. Schleiermacher will das »als die äusserste Unbeholfenheit bemerken, wie schwer es dem Verfasser war, von einer so leichten Abschweifung, die kaum eine ist, zurückzukehren« (S. 161). — *ὧν*: bezieht sich auf die unmittelbar vorhergehenden drei Begriffe. — *τινές*: s. z. Vs. 3. — *ἀστοχήσαντες*: s. z. 2 Tim. 2, 18; hier in Bezug auf *τέλος* Vs. 5. — *ἐξετράπησαν*: s. z. 2 Tim. 4, 4. — *ματαιολογίαν*: nur hier, aber s. z. *ματαιολόγοι* Tit. 1, 10. Die religiöse Erkenntniss gravitirt, sobald sie den Zusammenhang mit dem sittlichen Zweck (*τέλος τῆς παραγγελίας*) verliert, sofort zur Phantasterei (S. 176). So bilden den Inhalt der Irrlehre eitle *μῦθοι*. Freilich »haben sie Methode in den Wahnsinn gebracht« (Mangold, S. 105). Das insanire certa ratione modoque (Hor. Sat. II, 3, 271) ist ihr Characteristicum. Dass wir in der That noch in engem Zusammenhange mit Vs. 4 stehen (S. 153), erhellt auch aus Tit. 3, 9, wo es eben *ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι* sind, welche das Prädicat *μάταιοι* erhalten (Mangold, S. 104).

Vs. 7. Theoretische Grundlage der Irrlehre. — *θέλοντες*: Ausdruck des willkürlichen Vorgebens, ohne es doch wirklich zu sein, nach Hofmann des eigenmächtigen Vornehmens. Es ist nähere Bestimmung, an *ἐξετράπησαν* sich anschliessend. — *νομοδιδάσκαλοι*: bei Lucas, der allein das Wort noch hat (S. 96), sind darunter dieselben zu verstehen, die er sonst *γραμματεῖς* (vgl. Luc. 5, 17 mit 21) und *νομικοί* (s. z. Tit. 3, 13) nennt, also Juden. Da hier unter *νόμος* der mosaische (vgl. Mangold, S. 14), unter *νομοδιδάσκαλοι* aber am allerwenigsten Gegner des mosaischen *νόμος* zu verstehen sind, welche Deutung (vgl. oben S. 127) Baur selbst später stillschweigend aufgegeben hat (Christenth. d. drei erst. Jahrh. S. 252), so bezeichnet unser Ausdruck »eine bestimmte Denkungsart, nämlich das Hinübertragenwollen des mosaischen Gesetzes in das Christenthum«. (Schleier-

macher S. 32) oder vielmehr gnostisirende Speculationen über Ursprung und Zweck des Gesetzes. — *μὴ νοοῦντες*: »ohne doch zu verstehen«. — *περὶ τίνων*: über den Wechsel der Pronomina relativa (*ἅ*) und interrogativa (*τίνων*) in abhängigen Sätzen (non intelligentes nec quod dicunt nec quid asserant) s. Winer, S. 194, (6. Aufl. S. 152) und A. Buttmann S. 216. — *διαβεβαιοῦνται*: s. z. Tit. 3, 8. Dieser Zusatz, den Schleiermacher durchaus ungehörig und müssig findet (S. 93f.), bezieht sich auf die allegorische Behandlung des Gesetzes. Mit grosser Sicherheit stellen die Irrlehrer Behauptungen auf; ihre orakelnde Phantasie spinnt aus den Worten Fabeleien und Genealogien (vgl. Mangold S. 105). Die zwei Glieder mit *μήτε* sind keineswegs tautologisch (de Wette), sondern rügen zweierlei (Mangold S. 106f.), die Willkür der Allegorik überhaupt, vermöge welcher man Dinge herausliest, die im Texte kein Verstand der Verständigen sieht, und sodann das falsche, von seinem praktischen Gehalt ganz absehende, Verständniss des Gesetzes und seiner einzelnen Partieen (*περὶ τίνων*).

Vs. 8. Nachdem der Verfasser, schon Vs. 5 von seinem Thema, der Polemik gegen die Irrlehrer, abgekommen, Vs. 6 und 7 wieder nach demselben umgelenkt hatte, bringt ihn die jetzt mit *οἴδαμεν δέ* eingeleitete Verwahrung, welche die Polemik von Vs. 6. 7 limitiren soll, dauernd auf die andere Fährte. Das *οἴδαμεν* steht mithin concessiv, wie Röm. 7, 14. 1 Kor. 8, 1; es »lässt die Behauptung stehen, beschränkt sie aber auf eine angemessene Weise« (Böttger, S. 122). Gegen die Irrlehrer gerichtet sind jedenfalls nicht die Worte *οἴδαμεν κτλ.*, sondern *ἐάν τις κτλ.* Dem Verfasser besteht der positive Werth (*καλός*, vgl. Röm. 7, 16) des Gesetzes darin, dass man seine Gebote hält und seinem verdammenden Spruch entgeht, nicht darin, dass man darüber »schwatzt« und »docirt« (vgl. Vs. 6 und 7. 2 Tim. 3, 16). — *νόμος*: wie Röm. 7, 12. 14. In PB. nur hier und Vs. 9; vgl. S. 154. 160. — *ἐάν τις*: gut ist das Gesetz nur unter der Voraussetzung, dass es auch der in ihm selbst liegenden Bestimmung gemäss gebraucht werde. — *τις*: nicht der Christ im Allgemeinen, sondern der christliche Lehrer, und zwar als *νομοδιδάσκαλος*, der lehren soll, wie das Gesetz vom christlichen Standpunkt behandelt sein will. — *νομίμως*: s. z. 2 Tim. 2, 5. Hier Wortspiel mit *νόμος*; erst Vs. 9 zeigt, worin der gesetzmässige, d. h. richtige, Gebrauch des Gesetzes für Christen bestehe. — *χρῆται*: so (ℵD) ist zu lesen, nicht *χρήσηται* (A). Das Verbum hat unter den PB. nur der unserige (noch 5, 23), bei Paulus öfters in beiden Korintherbriefen, sonst nur Apg. 27, 3. 27.

Vs. 9. *Εἰδώς*: geht auf *τις*, also den Lehrer. S. z. 2 Tim. 2, 23. — *τοῦτο ὅτι*: so besonders nach Verben des Wissens, Erkennens, Sagens etc., sowohl in PB. noch 2 Tim. 1, 15. 3, 1), wie bei Paulus

(z. B. Röm. 2, 3. 6, 6. 1 Kor. 1, 12. 15, 20. 2 Kor. 2, 1. 10, 7). — *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*: der Satz wird gefasst entweder, mit Hofmann, Wiesinger und Pfleiderer, allgemein in dem Sinne, dass der Rechtschaffene überhaupt keines Gesetzes bedürfe, da er das Gute *δι' αὐτὸ τὸ καλόν* (Theophylakt) thue, nicht um eines Gesetzes willen, oder mit de Wette, Ewald und Huther speciell vom mosaischen Gesetze, wenn nämlich *νόμος* auch ohne Artikel dieses bezeichnen kann, vgl. Röm. 7, 7. Im letzteren Falle ist *δίκαιος* speciell in christlich-paulinischem Sinne zu verstehen (Mangold S. 107). Beide Fassungen schliessen sich nicht aus, da der Verfasser die paulinische Lehre im Sinne und durch das Medium jenes ethischen locus communis auffassen konnte; dass er jene meinte (S. 173), dafür spricht der dem Dekaloge folgende Sündenkatalog Vs. 9. 10, sowie auch die Vs. 11 folgende Berufung auf das dem Verfasser anvertraute Evangelium; vgl. auch Röm. 6, 14. Der Gedanke ist aus Gal. 3, 25. 5, 18. 23 (S. 105), und die in dieser Reminiscenz liegende Directive allein verschuldet, wie schon Schleiermacher gesehen (S. 162), den auffallenden Anschluss an den, nach einer anderen Richtung weisenden, Vs. 8, als ob eine rechte Anwendung des Gesetzes von der Erkenntniss abhängig sei, dass das Gesetz für den Rechtbeschaffenen gar nicht mehr da ist. Vgl. Antiphanes bei Meineke: Fragm. comic. graec. III, S. 148: *ὁ μηδὲν ἀδικῶν οὐδενός δεῖται νόμου.* Von ebenso guter Gräcität ist, wie schon Schleiermacher fand (S. 33), auch der Ausdruck *κεῖται*. Das Verbum *κεῖσθαι*, in PB. nur hier, ist auch bei Paulus nicht sehr häufig (1 Kor. 3, 11. 2 Kor. 3, 15. Phil. 1, 17. 1 Thess. 3, 3); die Zusammenstellung *νόμος κεῖται* kommt im N. T. sonst nicht vor; nach dem Sprachgebrauch bei Profanschriftstellern (vgl. auch 2 Makk. 15, 18 *ἀγὼν κείμενός τινι*) bedeutet die Phrase aber nicht »hat Fortbestand« (Otto), sondern »hat die Bestimmung, ist gegeben«; ähnlich 1 Thess. 3, 3. Luc. 2, 34. — *ἀνόμοις δὲ καὶ κτλ.*: den Begriff des *ἄδικος*, für den das Gesetz gegeben ist und dem es auch in seiner verbietenden Form äusserlich sich anpasst, zerlegt der Verfasser in seine verschiedenen Modificationen. — *ἀνόμοις*: in PB. sonst nicht, bei Paulus in einem andern Sinne 1 Kor. 9, 21. 2 Thess. 2, 8. Hier werden nicht die Heiden so bezeichnet, sondern Menschen, die in ihrer Zügellosigkeit jedem positiven Gesetze widerstreben. Für solche der Zucht noch Bedürftige ist das Gesetz gegeben, sie sind davon nicht zu dispensiren, wie die *δίκαιοι*, obgleich sie selbst sich davon frei sprechen und frei wähnen. — *ἀνυποτάκτοις*: s. z. Tit. 1, 6. So gehen die zwei ersten Begriffe auf Ordnung, wie sie sich ausspricht in der Unterwürfigkeit sowohl unter ein bestimmtes positives Gesetz als auch unter sonstige höhere Autorität. — *ἀσεβέσιν*: in PB. nur hier, bei Paulus

Röm. 4, 5. 5, 6, stets »ohne Scheu vor Gott«. — *ἁμαρτωλοῖς*: in PB. noch Vs. 15. Das Wort hat wie das vorige Bezug auf Gott; in gleicher Weise verbunden sind beide Wörter 1 Petr. 4, 18 und noch enger Jud. 15. — *ἀνοσίοις*: s. z. 2 Tim. 3, 2. — *βεβήλοις*: s. z. 2 Tim. 2, 16. — *πατρολῴαις* lesen ℵ A D F G (ebenso auch Justin: Or. ad gent. 2), während die regelmässige Form *πατραλῴαις* und *μητραλῴαις* wäre. Beide Wörter, im N. T. nur hier, kommen bei Demosthenes, Lysias und Plato im weiteren Sinne vor, und so erklären auch Pollux und Hesychius: die sich vergreifen an Vater und Mutter. — *ἀνδροφόνοις*: Todtschläger, im N. T. nur hier. Nach Schleiermacher »pflegt Paul. in solchem Zusammenhange dergleichen den Heiden selbst ursprünglich Fluchwürdiges und Gräuelhaftes nicht vorzuführen« (S. 33).

Vs. 10. *Πόρνοις*: in PB. nur hier, aber auch im 1 Korinther- und im Epheserbrief: Unzucht mit dem weiblichen Geschlecht. — *ἀρσενοκοίταις* (S. 100): Unzucht mit dem männlichen Geschlecht, vgl. Röm. 1, 27. — *ἀνδραποδισταῖς*: im N. T. nur hier. Menschenverkauf kam bei Griechen bekanntlich vor, aber auch bei Juden (Ex. 21, 16. Deut. 24, 7). Die paarweise Aufzählung nach gemeinsamer Beziehung ist übrigens dadurch unterbrochen worden, dass *ἀνδροφόνοις* und *ἀνδραποδισταῖς* auseinandertreten; im folgenden stellt sie sich wieder her, sofern zwei coordinirte Arten von Vergehen wider die Wahrheit abschliessen. — *ψεύσταις*: in PB. nur noch Tit. 1, 12 in einem Citat; bei Paulus Röm. 3, 4, sonst johanneisch. — *ἐπιόρκοις*: nur hier im N. T. Hesychius erklärt es mit *ὅρκον μὴ φροντίζων*, also sowohl der Eidbrüchige als der Meineidige. — Bei dem Sünderkatalog Vs. 9. 10 schwebt im Allgemeinen der Dekalog vor: Pflichten gegen Gott, gegen Eltern, dann Tödten, Ehebruch, Stehlen (daher *ἀνδραποδισταῖς* von *ἀνδροφόνοις* getrennt), falsches Zeugniss. — *καὶ εἴ τι ἕτερον*: Uebergang von Personen zur Sache mit Erinnerung an Röm. 13, 9 (vgl. S. 110). — *τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ*: s. z. 2 Tim. 4, 3. Nach unserer Stelle scheint die »gesunde Lehre« mit der gesunden Moral identisch zu sein, was nicht aus Missverstand von Tit. 2, 1 (Schleiermacher S. 95), sondern aus einer Grundanschauung des Verfassers über das Verhältniss von Dogmatik und Moral zu erklären ist (S. 178). — *ἀντίκειται*: so, wie hier, im N. T. noch Gal. 5, 17; sonst nur das Particip, s. z. 5, 14.

Vs. 11. *Κατὰ κτλ.*: geht nicht auf *ἀντίκειται* zurück, auch nicht auf *διδασκαλία* (so D *τῇ κατά*), sondern auf den ganzen vorherigen Gedanken, wie in der vorschwebenden Stelle Röm. 2, 16, also auf die vorgetragene Lehre vom Gesetz. — *τὸ εὐαγγέλιον*: s. z. 2 Tim. 1, 8. 2, 8. — *τῆς δόξης*: nicht gleich *ἔνδοξον*, sondern »von der Herrlichkeit«, und gemeint ist, wie derselbe Ausdruck 2 Kor. 4, 4 zeigt, die *δόξα* Gottes, die in Jesus der Welt offenbar wurde; vgl. 2 Kor. 4, 6.

Röm. 9, 23. Die Erscheinung dieser *δόξα τοῦ θεοῦ* in Jesus ist Inhalt des Evangeliums, vgl. Tit. 2, 13. — *τοῦ μακαρίου θεοῦ*: vgl. 6, 15 *ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης*. Christliche Wendung des Begriffes der *μάκαρες θεοί* bei Homer und Hesiod: indem das Evangelium Seligkeit spendet, offenbart es Gott selbst als den Seligen (S. 165). Das Wort *μακάριος* (s. z. Tit 2, 13), wird übrigens im N. T. von Gott sonst nicht gebraucht. Verkehrt findet Huther hier eine gegensätzliche Beziehung auf gnostische Aeonenreihen, sofern Seligkeit alle Getheiltheit des Wesens ausschliesse. Noch verkehrter Otto (S. 122): die Irrlehrer können keinen seligen Gott lehren, weil sie Fortbestand des Gesetzes lehren. — *ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ*: mit Nachdruck, im Gegensatze zu den Irrlehrern, die das nicht von sich aussagen können; s. z. Tit. 1, 3. Dagegen schwer motivirbar dem Tim. gegenüber (S. 59).

Vs. 12. Die Herrlichkeit dieses Evangeliums weist der Verfasser nun an seinem eigenen Beispiele nach. Die Irrlehre hat es mit unfruchtbaren Speculationen zu thun, das Evangelium aber hilft Sündern zum Leben. Ueber die innere Angemessenheit von Vs. 12—16 (s. oben S. 59) vgl. Schleiermacher S. 34. 165f. — Das *καὶ* vor *χάριν* ist nach ℵA zu streichen, es wurde beigefügt (D), um Verbindung herzustellen. — *χάριν ἔχω*: s. z. 2 Tim. 1, 3. — *ἐνδυναμώσαντί με*: dafür hat ℵ *ἐνδυναμοῦντι*, vielleicht aus Phil. 4, 13; s. z. 2 Tim. 2, 1. Es drückt die Befähigung zur dauernden Versehung des harten apostolischen Dienstes aus. — *πιστόν*: ganz wie 1 Kor. 7, 25 *ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι*; s. S. 110 und zu 2 Tim. 2, 2. 11. — *ἡγήσατο*: in PB. noch 6, 1; in Paulinen öfters, insbesondere bezeichnendes Lieblingswort des Philipperbriefes (2, 3. 6. 25. 3, 7. 8). — *θέμενος εἰς*: nach Schleiermacher »auch eine schlechte Redensart, von der ich sagen möchte, sie käme im Paul. sonst nicht vor« (S. 34; doch vgl. S. 105 und zu 2 Tim. 1, 11. Darin bestand der Beweis für das *πιστὸν ἡγήσασθαι*; vgl. Winer. S. 399. — *διακονίαν*: Dienst am Evangelium, s. z. 2 Tim. 4, 5. 11. — Ueber die Abhängigkeit von 2 Tim 1, 11 vgl. Baur, S. 123.

Vs. 13. *Τὸ πρότερον*: so (gut griechisch und auch Gal. 4, 13. Joh. 6, 62) ist mit ℵAD zu lesen, wogegen *τόν* Correctur ist, um das Particip mit folgendem Substantiv an *με* anzuschliessen. — *ὄντα*: das *με* nach diesem Worte (fast nur A) ist zu streichen. — *βλάσφημον*: als Substantiv nur hier, sonst vgl. S. 117 und z. 2 Tim. 3, 2. — *διώκτην*: das Wort im N. T. nur hier; zur Sache vgl. Apg. 22, 4 und die vorschwebenden Stellen Gal. 1, 13. 14. Phil. 3, 6 (S. 110). — *ὑβριστήν* (S. 100): der aus Uebermuth Andere für nichts achtet, sie schmäht und gewaltthätig behandelt. Nicht aber »der Freche, Frivole, ohne Respect vor dem Hohen und Heiligen«, denn so war Paulus auch als Jude nicht und konnte so nicht bezeichnet werden. — *ἠλεήθην*: »ich

wurde begnadigt«; so noch Vs. 16, sonst nicht in PB. Paulus gebraucht von seiner eigenen Bekehrung sonst den Ausdruck ἐλεεῖσθαι nicht, sondern χάρις (vgl. 1 Kor. 15, 10. Gal. 1, 15). Doch dürfte jenes Wort hier aus Röm. 11, 30 stammen, d. h. aus einem Zusammenhang, wo die Bekehrung der Heiden als Werk der göttlichen Barmherzigkeit erscheint; vgl. S. 110 und 1 Petr. 2, 10. — ὅτι gibt an, worin das ἐλεεῖσθαι seinen Anknüpfungspunkt fand. — ἀγνοῶν: das Verbum ἀγνοεῖν, in PB. nur hier, kommt bei Paulus öfters vor. Zur Sache vgl. Röm. 10, 2 οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. Hier fliesst der Ausdruck aus Apg. 3, 17 καὶ νῦν, ἀδελφοί, οἶδα ὅτι κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε, welche Stelle selbst wieder in Parallele zu Luc. 23, 34 und in Beziehung zu der dem Judenthum geläufigen Unterscheidung der Uebelthäter in unwissentliche und in vorsätzliche steht (Wünsche, S. 490). Vgl. auch Apg. 13, 27 und die ähnlichen Milderungen Hebr. 5, 2 (ἀγνοοῦσιν), 9, 7 (ἀγνοημάτων). Die Motivirung der Bemerkung aus dem Gegensatze zu wissentlich sündigenden Irrlehrern (Credner: Einl., S. 481) hat dagegen keinen Anhalt im Text, vgl. vielmehr Vs. 7. — ἐν ἀπιστίᾳ: nach Hofmann dem ἀγνοῶν coordinirt: »im Stande der ἀπιστία«. Wahrscheinlicher gibt es den Grund der Unwissenheit an, dessen Imputabilität der Verfasser unerörtert lässt. Das Wort, in PB. nur hier, kommt bei Paulus noch Röm. 3, 3. 4, 20. 11, 20. 23 vor.

Vs. 14. Einfache Wiederaufnahme des Gegensatzes in Vs. 13, ohne Nebenabsicht, etwa einer Beeinträchtigung der absoluten Gnade entgegenzutreten (so Huther). Wie übrigens Vs. 13 der Stelle 1 Kor. 15, 9, so unser Vs. dem Fortgange 1 Kor. 15, 10. Insofern kann noch Weiss diesen ganzen Zusammenhang freilich paulinisch finden (S. 452), dessen unpaulinischen und durchaus imitatorischen Charakter schon Schleiermacher treffend beurtheilt hatte (S. 164 f.). — ὑπερπλεόνασεν: nur hier; bei Paulus findet sich, selbst dem πλεονάζειν gegenüber, vielmehr ὑπερπερισσεύειν Röm. 5, 20. 2 Kor. 7, 4. Das bei Paulus ziemlich häufige Simplex πλεονάζειν heisst das Maass überschreiten, sich mehren, häufen, vermehrt werden (vgl. 2 Thess. 1, 3 πλεονάζει ἡ ἀγάπη); also ὑπερπλεονάζειν, synonym mit ὑπεραυξάνειν (vgl. 2 Thess. 1, 3 ὑπεραυξάνει ἡ πίστις), sich gewaltig vermehren, sich übergross erweisen. Huther geht auf die classische Bedeutung des Wortes zurück und gewinnt den Sinn: in weit überbietendem (im Verhältniss zur früheren Feindschaft) Maasse sich erweisen. Nur bezieht er es direct auf τὸ πρότερον κτλ. und fasst ἀλλὰ ἠλεήθην κτλ. als Parenthese, was unmöglich. Jedenfalls ist der Ausdruck, der Erklärung in Vs. 15. 16 zufolge gemeint im Sinne von: »Ob bei uns ist der Sünde viel, bei Gott ist viel mehr Gnade«. — μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης: verbunden mit der χάρις gehen diese Güter in ihrem Gefolge auf die

Menschen über. Schleiermacher spricht von »schlechter Fülle, mit der die Ausleger nicht wissen was zu machen« (S. 167). Im Zusammenhang kommt es allerdings nur auf *πίστις* an im Gegensatze zur *ἀπιστία* Vs. 13. Aber in der Verbindung *πίστις καὶ ἀγάπη* begegnet eine bezeichnende Losung der PB. (vgl. S. 179). Hier liegen besonders nahe die Parallelen Gal. 5, 6 (*πίστις δι' ἀγάπης*) und Eph. 6, 23 (*εἰρήνη καὶ ἀγάπη μετὰ πίστεως*). Es sind die zwei Grundfactoren des christlichen Lebens, die ihren Mittelpunkt in Christus haben. — *τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: gehört nur zu *ἀγάπης*, vgl. 2 Tim. 1, 13.

Vs. 15. *Πιστὸς ὁ λόγος*: geht auf das Folgende; s. z. 2 Tim. 2, 11. Hier findet Schleiermacher einen wunderlichen Missbrauch der Formel, »als ob Paulus für sich oder den Tim. noch einer besonderen Bekräftigung dieses Satzes bedürfte« (S. 168, vgl. auch S. 104). — *καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος*: derselbe Zusatz 4, 9. — *ἀποδοχῆς*: nur noch 4, 9. In späterer Gräcität ist *ἀποδοχή* synonym mit *πίστις*; unser Verfasser schliesst sich an den Gebrauch von *ἀποδέχεσθαι* Apg. 2, 41 an; ganz anders dagegen 2 Thess. 2, 8; vgl. *δέχεσθαι* 1 Thess. 1, 6. 2, 13. — *ἄξιος*: in PB. noch 4, 9. 5, 18. 6, 1; auch bei Paulus. — *ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον*: ganz johanneisch klingend; nicht bei Paulus, auch in den andern PB. nicht, doch vgl. 3, 16. — *ἁμαρτωλοὺς σῶσαι*: Combination aus Joh. 16, 28 und Luc. 19, 10 (S. 117. 166). — *πρῶτος*: »Erster«, nicht »Vornehmster«. Nachahmung von 1 Kor. 15, 9 *ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ* als gegensätzliche (dort *ἐλάχιστος*, hier *πρῶτος*) Steigerung, wie Eph. 3, 8 *ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων* sogar eine gedoppelte Steigerung der Originalstelle zu erkennen ist. Die übertriebenste Steigerung bietet Barnab. 5, 9 *ἀποστόλους .... ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους*.

Vs. 16. *Ἀλλὰ διὰ τοῦτο*: Grund, warum gerade dieser *πρῶτος* begnadigt wurde. — *ἠλεήθην*: vgl. Vs. 13. — *ἐν ἐμοί*: »an mir«, vgl. Röm. 9, 17. — *πρώτῳ*: wozu nicht *ἁμαρτωλῷ* zu ergänzen ist. An ihm zuerst hat sich die ganze Gnade erwiesen, sofern er der erste ganz Umgewandelte, sein Beispiel wie das erste so das stärkste war (Ewald). — *ἐνδείξηται*: s. z. 2 Tim. 4, 14; hier nach Eph. 2, 7 *ἵνα ἐνδείξηται τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ*. — *ἅπασαν*: ist mit ℵA zu lesen gegen *πᾶσαν* (D). In den Paulinen kommt *ἅπας* nur Eph. 6, 13 vor und nicht so wie hier als Adjectiv und mit auffällig (vgl. Schleiermacher S. 36) vorangehendem Artikel: »die ganze Fülle seiner Geduld« (vgl. Buttmann, S. 105). — *μακροθυμίαν*: s. z. 2 Tim. 3, 10. — *ὑποτύπωσιν*: s. z. 2 Tim. 1, 35. Was ihm *πρώτῳ*, und vorbildlich widerfuhr, das wird in Zukunft noch Vielen widerfahren. — *μελλόντων*, oft so bei Paulus, auch in PB. (noch 4, 8. 6, 19. 2 Tim. 4, 1). Der

Begriff der Zukunft ist hier relativ, in Bezug auf ein damals (*πρώτῳ*) noch zukünftiges, gegenwärtig aber bereits vergangenes Verhältniss, vgl. Gal. 3, 23. — *πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ*: diese Construction von *πιστεύειν* mit *ἐπί*, sofern nämlich Vertrauen Hauptsache beim Glauben, dieser »auf« jenem beruht, findet sich Matth. 27, 42. Luc. 24, 25 und in dem Röm. 9, 33. 10, 11. 1 Petr. 2, 6 angeführten Citat LXX Jes. 28, 16. — *εἰς ζωὴν αἰώνιον* (so noch Röm. 5, 21. Matth. 25, 46. Apg. 13, 48. Joh. 4, 14. 35. 6, 27. 12, 25. Jud. 21) gehört zu *πιστεύειν*, dessen Ziel angebend. S. z. 2 Tim. 1, 1 u. Tit. 1, 2.

Vs. 17. »Durch diese Doxologie verliert nicht nur das Bisherige ganz den Charakter des Beiläufigen, den es doch als zwischen den eigentlichen Gegenstand eingeschoben an sich trägt, sondern sie steht auch ganz anders als irgend eine paulinische Doxologie« (Schleiermacher, S. 169); vgl. S. 252. Doch fliesst wenigstens Gal. 1, 5 ähnlich aus dem Bewusstsein der Begnadigung. Vgl. Röm. 16, 27. Jud. 25. 2 Petr. 3, 18. — *τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων*: so heisst Gott sonst nirgend im N. T., wohl aber in den Apokryphen des A. T. (Tob. 13, 6. 10. Sir. 36, 19) und ähnlich in der ältesten christlichen Literatur S. 257). Auch *βασιλεύς* heisst Gott nur selten (noch 6, 15 und Matth. 5, 35). Das *τῶν αἰώνων* (s. z. 2 Tim. 4, 10. 18) ist zu übersetzen entweder: »der Zeiten, Zeitläufte, Weltzeiten« (Matthies, Ewald, Pfleiderer, Hofmann), oder: »der Welt« (Huther, Reuss). Letzteres ist nach Vorgang jener apokryphischen Stellen und Vergleichung von Hebr. 1, 2. 11, 3 das Wahrscheinlichere; vgl. auch das rabbinische rab olamim = dominus mundi. Dagegen spricht allerdings der Umstand, dass *αἰῶνες* gleich nachher im Sinne von Zeitläuften vorkommen. Schwerlich wird aber desshalb unser Ausdruck geradezu im gnostischen Sinne (S. 131. 164) gebraucht, denn der Verfasser konnte Gott nicht als König von Dingen bezeichnen, die für ihn Fabeleien sind. Eher könnte er nach Pfleiderer auf sie anspielen, dem irrgläubigen den rechtgläubigen Begriff entgegensetzend. — *ἀφθάρτῳ*: von Gott wie hier nur Röm. 1, 23 (vgl. S. 100). Statt dessen liest D *ἀθανάτῳ*. — *ἀοράτῳ*: so heisst Gott Hebr. 11, 27. Röm. 1, 20. Kol. 1, 15. Vgl. die Umschreibungen 1 Tim. 6, 16. Joh. 1, 18. Vom Wesen Gottes ist die Rede, denn in Visionen, Theophanien hat Gott im A. T. Mancher geschaut, und Christus ist Kol. 1, 15 *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*. — *μόνῳ θεῷ*: vgl. 6, 15 *μόνος δυναστής*. Röm. 16, 27 *μόνος σοφὸς θεός*, ebenso Joh. 5, 44. 17, 3. Auch sonst im N. T. wird so die Einzigkeit des göttlichen Wesens hervorgehoben, vgl. S. 164 und Apoc. 15, 4. Jud. 4, 25. — *σοφῷ*, welches spätere Zeugen nach *μόνῳ* noch lesen, ist aus Röm. 16, 27 in den Text gekommen und fehlt ℵAD Syr. — *τιμὴ καὶ δόξα*: diese Zusammenstellung findet sich bei Paulus zwar

auch Röm. 2, 7. 10, vgl. Hebr. 2, 7), aber nicht in Doxologien wie hier und Apoc. 4, 9. 11. 5, 12. 7, 12. Paulus gebraucht in Doxologien nur δόξα, stets mit dem Artikel, und durch ᾧ oder αὐτῷ angeschlossen; so auch 2 Tim. 4, 18; dagegen wieder anders 1 Tim. 6, 16.

Vs. 18. »Nach einer solchen schlechthin abbrechenden Formel war beides gleich leicht, zu einem neuen Gegenstand überzugehen oder in den alten wieder hineinzuspringen. Offenbar thut unser Verfasser das letztere; denn die παραγγελία, die πίστις und ἀγαθὴ συνείδησις. Alles führt uns auf Vs. 5 zurück« (Schleiermacher, S. 171). Besonders wenn sich das εὐαγγέλιον Vs. 11, welches Hofmann als gleichbedeutend mit der παραγγελία Vs. 5 fasst, als Mittelstation darböte. Fällt diese aber aus, so gibt die Parallele 2 Tim. 2, 19 τὴν σφραγῖδα ταύτην um so mehr Anweisung, auch ταύτην τὴν παραγγελίαν vorwärts weisen zu lassen, also in 2, 1 das erste Stück der angekündigten παραγγελία zu finden. So Ewald, welcher aber unseren Vs. zugleich als Nachsatz zu Vs. 3 fasst. In der That ist der Verfasser auf den vorliegenden Ausdruck erstmalig gekommen, indem er, um sich zu orientiren, auf den Anfang seines Schreibens, d. h. speciell auf das παραγγέλλειν Vs. 3 und die παραγγελία Vs. 5, zurücksah. Eben desshalb fällt er denn auch, ehe er seine neue παραγγελία beginnt, Vs. 19. 20 noch einmal ganz in das Thema von den Irrlehrern (Vs. 3. 4. 6. 7) zurück, wobei er Vs. 20 die Wendung von Vs. 6 fast wörtlich wiederholt (Schleiermacher, S. 174), sodass der Abschnitt Vs. 18—20 allerdings mehr wie der Schluss als wie der Anfang eines Capitels aussieht. — ταύτην hat man fälschlich auf das folgende ἵνα beziehen wollen, indem man daraus eine Objectspartikel machte, die den Inhalt der παραγγελία darlegen sollte. Anders unter den Neuern Mack, Hofmann, Otto (S. 92) und ganz besonders Wieseler (Real-Encyklopädie, XXI, S. 294), dem zufolge wir hier dem Sinne nach vielmehr den Nachsatz zu Vs. 3 hätten (wogegen vgl. S. 284, ταύτην aber auf προαγούσας hinsehen würde, so dass ἐν αὐταῖς nicht nur auf προφητείας, sondern auch auf παραγγελίαν zu beziehen, und der Sinn wäre: diese Ermahnung, die Ermahnung des ganzen gegenwärtigen Briefes, lege ich dir nach Maassgabe der früheren (zum Theil in die Zeit des παρεκάλεσα Vs. 3 fallenden) auf dich bezüglichen Prophetien vor, damit du in ihnen (d. h. in der Ermahnung des gegenwärtigen Briefes, wozu also auch die über die Irrlehrer Vs. 3f. enthaltene gehört, und zugleich in den früheren Prophetien) den schönen Kriegerdienst (deiner christlichen Amtsthätigkeit) dienest. Aber zum voraus ist der ganze Brief weder nur eine einzige fortlaufende Ermahnung, noch überhaupt auch nur so vorzugsweise ermahnenden Inhalts, dass er als eine παραγγελία bezeichnet werden könnte, und überdies wäre die besondere

Hervorhebung der Ermahnung über die Irrlehrer, wenn beabsichtigt, doch auch anzudeuten gewesen! Und wenn *ἐν αὐταῖς* sich auf zweierlei Dinge beziehen soll, hätte es doch nahe gelegen, diese auch in gleichem Numerus zu setzen, also entweder *ταύτας τὰς παραγγελίας κτλ.*, was ja auch dem wirklichen Sachverhalt entspräche, sofern der Brief nicht eine, sondern viele Ermahnungen enthält, oder aber, wenn *παραγγελίαν* vorhergeht, auch *κατὰ τὴν προαγούσην ἐπὶ σὲ προφητείαν*, da die Prophetien als auf eine einzelne Persönlichkeit bezüglich sich ihrem Gesammtinhalt nach gut auch als Eine bezeichnen lassen. Endlich lässt sich zwar die Vorstellung eines Dienens in Ermahnungen (in den durch diese gezogenen Schranken) am Ende noch vollziehen, aber was ist ein in Prophetien geschehender Kriegsdienst? — *παρατίθεμαί σοι*: s. z. 2 Tim. 2, 2. — *τέκνον*: s. z. Vs. 2. — *κατά*: »in Gemässheit«. Einschaltung, um seiner Ermahnung mehr Nachdruck zu geben. — *προαγούσας* steht hier (S. 97) absolut (Ewald). Matthies und Otto (S. 96) verbinden *προαγούσας ἐπὶ σέ* und erklären: »hinleitend, d. h. hinweisend und hinzielend auf dich«. Gegen Huther ist allerdings zu bestätigen, dass *προάγειν ἐπί τινα* vorkommt. So hat Sokrates bei Xenophon, (Memorab. IV, 1) nach Einiger Meinung zwar trefflich zur *ἀρετή* ermahnen, aber nicht *προάγειν ἐπ' αὐτήν* können, was Kühner mit viam monstrare übersetzt. Sonach könnten wir hier in der That Weissagungen haben, die den Weg zu Tim. gewiesen hätten. Andererseits ist aber auch Otto im Unrecht, wenn er behauptet, *προάγειν* käme nie absolut von zeitlicher Priorität vor. Nicht nur steht es Hebr. 7, 18 in dieser Weise (Otto übersetzt »forttreibendes Gebot«), sondern auch Herodian 8, wo Einer behufs der Kaiserwahl sich auf *διπλῆν προάγουσαν ὑπατείαν* beruft (Otto erklärt sophistisch: ein Consulat bringe vorwärts u. s. f.). Somit ist *ἐπὶ σέ* wohl mit *προφητείας* zu verbinden (S. 109). — *προφητείας*: »Weissagungen, die den Timotheus empfahlen, und auf Grund derselben ist nach 4, 14 eben die feierliche Handauflegung als Einsetzung in das Amt und Uebertragung des dazu gehörigen *χάρισμα* erfolgt« (Weizsäcker: Jahrb. 1873, S. 661). Sie kamen gleichsam herab auf ihn (vgl. Matth. 3, 16 *ἐπ' αὐτόν*). Solche *προφητεία* ist freilich bereits von der Röm. 12, 6. 1 Kor. 12, 10. 13, 2. 8. 14, 6. 22. 1 Thess. 5, 20 beschriebenen verschieden, und Pfleiderer will (zu 4, 14) darunter nur »fromme Wünsche und Segenssprüche« verstehen. Aber s. S. 230f. — *ἵνα*: nicht Partikel des Objects, denn man kann wohl sagen: »ich lege dir an's Herz, dass du« etc., aber nicht: »ich lege verwahrlich nieder, dass du«, sondern »damit du«. Auch der ganze Inhalt des Satzes führt auf ein gesichertes Resultat, welches man nicht wohl als Gegenstand des Befehles, sondern als Absicht desselben denkt. —

στρατεύῃ: metaphorisch, wie 2 Kor. 10, 3, welche Stelle vorschwebt. Feinden gegenüber ist das christliche *περιπατεῖν* ein *στρατεύειν*, ein zu Felde Liegen. Vgl. auch Jak. 4, 1. 1 Petr. 2, 11; im eigentlichen Sinne 2 Tim. 2, 4. 1 Kor. 9, 7. Luc. 3, 14; s. z. 2 Tim. 2, 3. — *ἐν αὐταῖς*: darauf liegt der Hauptnachdruck. Richtig Huther: *ἐν* bezeichnet die Sphäre, die Schranke, also »innerhalb derselben«, der Weissagungen. Seine Competenz ist als in den Weissagungen genau umschrieben betrachtet. Nach Matthies und Wiesinger sind sie als Schutzwaffen, Rüstung etc. gedacht, und Otto übersetzt darum *παραγγελία* mit »Commando«. An letzterer Geschmacklosigkeit wird der Werth der vorausgehenden Wagnisse offenbar. — *καλήν*: s. z. 2 Tim. 1, 14. — *στρατείαν* (S. 100): so, Kriegsdienst, Ritterschaft, heisst hier des Timotheus Amtsdienst gegen die Irrlehrer; vgl. Eph. 6, 11. 2 Kor. 6, 7. 10, 4. 1 Thess. 5, 8. Röm. 6, 13.

Vs. 19. *Ἔχων*: festhaltend, nicht verleugnend. — *ἀγαθὴν συνείδησιν*: s. z. 2 Tim. 1, 3. Ueber die Verbindung von *πίστις* und *συνείδησις* vgl. S. 293 f. Bezeichnender Weise scheint dem Verfasser nach 3, 9 das »gute Gewissen« im richtigen Wissen um die reine Lehre zu bestehen. Daher die *συνείδησις ἀγαθή* (auch Vs. 5) oder *καθαρά* (3, 9) hervorgehoben wird im Gegensatze zu den Irrlehrern, die *κεκαυτηριασμένοι τὴν ἰδίαν συνείδησιν* sind (4, 2). Dies führt daher den Verfasser wieder auf Polemik zurück (Ewald). — *ἣν*: sc. *ἀγαθὴν συνείδησιν*, nicht etwa auch auf *πίστιν* zu beziehen, da dieses Wort wieder nachfolgt. Bretschneider (Lex. ad N. T. I, S. 121) will das Relativ auf *στρατείαν* beziehen: quam pro religione et fide tuenda pugnam aversati; aber dazu steht das Wort doch zu fern. — *τινές*: s. z. Vs. 3. — *ἀπωσάμενοι*: das Verbum *ἀπωθεῖν* »verachtend von sich stossen, zurückstossen« kommt in PB. nicht weiter vor; bei Paulus Röm. 11, 1. 2; sonst Apg. 7, 27. 39. 13, 46. Hier insofern nicht ganz passend, als es sich nicht um ein Anerbieten, sondern um einen Besitz handelt (Schleiermacher, S. 36). — *περὶ* mit Accusativ verbunden s. z. 2 Tim. 2, 18. — *ἐναυάγησαν*: im bildlichen Sinne nur hier (vgl. S. 100).

Vs. 20. *Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος*: vgl. 2 Tim. 2, 17. 4, 14. — *παρέδωκα τῷ σατανᾷ*: nach 1 Kor. 5, 5 (S. 247 f.). Der Satan, d. h. Widersacher (vgl. Sach. 3, 1), soll als Strafengel *ὄλεθρον τῆς σαρκός* bewirken, *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ*. Vgl. auch die Joh. 20, 23 ausgedrückte Befugniss der Apostel. — *παιδευθῶσιν*: s. z. 2 Tim. 2, 25. Tit. 2, 12 und vgl. Menander's Spruch *ὁ μὴ δαρεὶς ἄνθρωπος οὐ παιδεύεται*. Aber nicht etwa der Satan ist als züchtigendes Subject gedacht, sondern *ἵνα* gibt die Absicht an, welche der Apostel mit seinem Strafact verbindet: damit sie lernen nicht (mehr) zu lästern (Schleiermacher, S. 38). Die Qual, die ihnen der Satan anthut, soll den

Zwecken Gottes dienlich und zum pädagogischen Zuchtmittel werden. — *βλασφημεῖν*: s. z. Tit. 2, 5. Sie sind also wirkliche Abgefallene und standen in der Nähe der *ἁμαρτία εἰς πνεῦμα*, der *βλασφημία πνεύματος* (Luc. 12, 10. Matth. 12, 31. 32. Marc. 3, 28. 29).

Zweites Capitel.

Vs. 1. 2: Aufforderung zum Gebet für die Obrigkeit, allerdings unvermittelt angeschlossen (Schleiermacher, S. 175. Credner: Einl., S. 481), aber als erstes Stück einer Gottesdienstordnung (vgl. oben S. 250 f.).

Vs. 1. *Παρακαλῶ*: statt dessen lesen DFG, einige Zeugen der Itala, Sahidica, Hilarius, Ambrosiaster *παρακάλει*, was allerdings geeigneter wäre, die Form eines Auftrags an Tim. herzustellen. S. z. 2 Tim. 4, 1. — *οὖν*: bei der Lesart *παρακάλει*, zumal wenn jetzt das erste Stück der angekündigten *παραγγελία* (vgl. S. 302) eingeführt werden sollte, sehr passend, während es bei *παρακαλῶ*, wie schon Schleiermacher (S. 163. 175) und de Wette sahen, müssig steht. Unklar Hofmann: was der Apostel hinsichtlich des gemeindlichen Gebets verlangt, stehe zu dem vorher geltend gemachten Wesen der apostolischen Lehre in solchem Verhältnisse, dass er es auf Grund desselben vor Allem verlangen konnte. Aber welche christliche Ermahnungen könnten nicht auf Grund des christlichen Wesens gefordert werden? — *πρῶτον*: nicht mit *ποιεῖσθαι* (Luther), sondern mit *παρακαλῶ* resp. *παρακάλει* zu verbinden (Kliefoth: Liturgische Abhandlungen, IV, S. 257). Ein zweites Stück folgt Vs. 8. — *πάντων* ist verdächtig, da es in FG und einmal bei Origenes fehlt, auch findet sich *πρῶτον πάντων* sonst nicht im N. T. — *ποιεῖσθαι δεήσεις*: in PB. nur hier; vgl. *δέησιν ποιεῖσθαι* Phil. 1, 4. Dagegen kommt *δεήσεις ποιεῖσθαι* auch Luc. 5, 33 vor. Ueberhaupt ist *ποιεῖσθαι* mit Accus., wenn es sich auch bei Paulus öfters findet (z. B. *μνείαν ποιεῖσθαι* Röm. 1, 9. 1 Thess. 1, 2. Philem. 4. Eph. 1, 16), doch vorzugsweise den Lucasschriften geläufig (*λόγον ποιεῖσθαι* Apg. 1, 1. 20, 24. *κοπετὸν ποιεῖσθαι* Apg. 8, 2. *ἀναβολὴν* und *ἐκβολὴν ποιεῖσθαι* Apg. 25, 17. 27, 18, sonst vgl. *καθαρισμὸν ποιησάμενος* Hebr. 1, 3). — *δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας*: diese Ausdrücke umschreiben das öffentliche Gebet. Die Verbindung *δέησις καὶ προσευχή* begegnet auch 5, 5, die umgekehrte Eph. 6, 18. Phil. 4, 6; beide Wörter auch sonst bei Paulus, *δέησις* in PB. noch 2 Tim. 1, 3. Dagegen ist unserm Briefe eigenthümlich *ἔντευξις* (noch 4, 5), während *εὐχαριστία*

bei Paulus sich öfters, in PB. nur noch 4, 3. 4 findet, vgl. besonders Phil. 4, 6 *ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας* und 2 Kor. 9, 12 *εὐχαριστίαι*, sonst noch in Apg. und Apoc. — *δεήσεις*: s. z. 2 Tim. 1, 3. — *προσευχάς*: Gebet überhaupt, nicht speciell »Bitte« (Hofmann). »Da hier, auf eine ganz andere Art, als wie mir scheint Paulus zu häufen pflegt, alle Worte gehäuft sind, die nur je vom Gebet gebraucht werden, so geräth, wer nur jedem Worte sein eignes Gebiet anweisen will, leicht in Verlegenheit« (Schleiermacher S. 38 f.). — *ἐντεύξεις*: von *ἐντυγχάνειν τινί*, adire aliquem, vor einen treten und ihn ansprechen (vgl. Apg. 25, 24 *περὶ οὗ ἐνέτυχόν μοι* und Röm. 11, 2 *ἐντυγχάνει τῷ θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ*). Ohne dabeistehenden Dativ, aber mit folgendem *ὑπέρ* c. gen. heisst *ἐντυγχάνειν* »eintreten für einen« (Röm. 8, 27, 34. Hebr. 7, 25). Weil bei *ἐντυγχάνειν* meist eine Präposition steht, die ihm eine Beziehung auf Andere gibt, hat man eine solche Beziehung auch dem Subst. *ἔντευξις* beigelegt, aber mit Unrecht, wie 4, 5 deutlich zeigt. Nicht im Verbum an sich, sondern in der Präposition liegt die fragliche Beziehung (Schleiermacher, S. 39 f.); daher *ἔντευξις* einfach Ansprache, nämlich vor Gott, also Gebet ist, und nur etwa das Anbringen eines besonderen Anliegens liegt darin (Hofmann). — *εὐχαριστίας*: Dankgebet. — *ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων*: gehört zu allen vier vorangehenden Ausdrücken des Gebets. Zu *ὑπὲρ πάντων* (super omnibus) vgl. Röm. 1, 8 (lect. rec.). Eph. 5, 20. Hier aber liegt ein Nachdruck auf *πάντων* (S. 171): auch für die, welche uns Feinde sind und uns verfolgen, vor allem für die Vs. 2 genannten heidnischen Kaiser (Schleiermacher, S. 175). Jedenfalls Fürbitte für »alle« Menschen, ohne Hinzufügung des »sonderlich für deine Gläubigen« der modernen Agenden. Eine solche Clausel steht dagegen 4, 10 am passenden Ort als Aussage einer Thatsache, nicht Ausdruck eines Wunsches.

Vs. 2. *Ὑπὲρ βασιλέων*: das Wort *βασιλεύς*, in PB. nur noch 1, 17. 6, 15 und zwar von Gott gebraucht hat Paulus nur 2 Kor. 11, 32 vom arabischen König Aretas. Dass ein Unterschied zwischen *βασιλεύς* und *καῖσαρ* gemacht werden konnte, zeigen deutlich Stellen wie Joh. 19, 12. 15. Apg. 17, 7; aber sie zeigen zugleich, dass dieser Unterschied nicht festgehalten wurde, und unter *βασιλεῖς* sind 1 Petr. 2, 13. 17. Apoc. 17, 10. 12 ohne Zweifel römische Kaiser zu verstehen; Matth. 10, 18 = Marc. 13, 9 = Luc. 21, 12. 22, 25 sind sie darunter wenigstens mit verstanden. Auch Josephus nennt sie Bell. jud. V, 13, 6 *βασιλεῖς*: s. S. 269. — *ὑπεροχῇ* (S. 100): eminentia, daher sind *οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες*, was Paulus Röm. 13, 1 mit *ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι* bezeichnet, nämlich Alle, die ein obrigkeitliches Amt bekleiden (vgl. Luc. 22, 25 *οἱ ἐξουσιάζοντες*), nicht nur Statthalter der Provinzen (Luc. 21, 12

ἡγεμόνες). Bei Josephus (Ant. VI, 4, 3) heissen die obrigkeitlichen Personen geradezu αἱ ὑπεροχαί, Sap. Sal. 6, 6 οἱ ὑπερέχοντες, 2 Makk. 3, 11 οἱ ἐν ὑπεροχῇ κείμενοι. — ἵνα: Folge und, weil beabsichtigte, zugleich Zweck des Gebetes für alle Menschen und die Obrigkeiten insbesondere (S. 251) wird (nicht etwa deren Bekehrung, die ausser Spiel bleibt, sondern) die den Heiden (τοῖς ἔξω) sich aufdrängende Ueberzeugung sein, dass die Christen weder menschenfeindlich (vgl. Tac. Ann. XV, 44: multitudo ingens haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt) noch staatsgefährlich (vgl. S. 270) seien, und dann wird man sie in Ruhe lassen. Hofmann freilich bezieht, ἵνα auf ἐν ὑπεροχῇ ὄντων und das folgende ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι auf das ferne ποιεῖσθαι δεήσεις. — ἤρεμον: nur hier, auch bei Profanschriftstellern nicht vorkommend (vgl. Winer, S. 706); unser »zurückgezogen«. Die Christen sollen nicht absichtlich die Aufmerksamkeit der Heiden auf sich ziehen; in der Zurückgezogenheit besteht auch die Sicherheit ihres Lebens, denn, wie Trajan an Plinius schreibt, conquirendi non sunt (Plin. epp. X, 98). »Bene vixit qui bene latuit« galt damals von den Christen insonderheit. — ἡσύχιον (S. 97): synonym mit πραΰς, vgl. ἡσυχία 2 Thess. 3, 12 und ἡσυχάζειν 1 Thess. 4, 11; still, anspruchslos, verborgen. — διάγωμεν (S. 109): steht Tit. 3, 3 in gleicher Bedeutung ohne βίον und kommt sonst im N. T. nicht vor. Das Subst. βίος vita (Luc. 8, 14. 1 Joh. 2, 16) oder victus (2 Tim. 2, 4) findet sich bei Paulus nicht. — εὐσεβείᾳ: s. z. 2 Tim. 3, 5; βίον διάγειν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ ist der vollere Ausdruck für εὐσεβῶς ζῆν 2 Tim. 3, 12, d. h. für die praktische Seite der εὐσέβεια (S. 176). — σεμνότητι: s. z. Tit. 2. 7. — Zu bemerken ist, im Gegensatz zur Apocalypse, die hier auftauchende Ahnung eines mit der Welt sich einlassenden Christenthums. Das bürgerliche Leben ist der Kreis, in welchem das innere christliche Leben sich äusserlich verwirklichen soll als weltliches Christenthum (vgl. Rothe, S. 19).

Vs. 3—7: Allgemeinheit der Erlösung, ein dogmatischer Abschnitt mit antignostischer Pointe (Mayerhoff, S. 125).

Vs. 3. Τοῦτο: nämlich das δεήσεις ποιεῖσθαι ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων. — γάρ ist nach ℵA zu streichen. »Und hiemit sagt er schon wieder dem besonderen Gegenstand Lebewohl, um sich in eine ganz allgemeine Betrachtung zu verlieren« (Schleiermacher, S. 176), so dass also in keiner Weise aus der Motivirung, welche der Aufforderung zur kirchlichen Fürbitte hier zu Theil wird, mit Jacoby (S. 551) auf die Neuheit der ganzen Einrichtung geschlossen werden darf (vgl. oben S. 251). — καλόν: so wie hier bei Paulus öfters (z. B. Röm. 14, 21. 1 Kor. 7, 1. 26. Gal. 4, 18), aber nicht mehr in PB. — ἀπόδεκτον: noch 5, 4. vgl. ἀποδοχή 1, 15;

synonym *εἰ ἀρεστον* Kol. 3, 20. — *ἐνώπιοι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*: gehört zu beiden vorangehenden Ausdrücken; vgl. 2 Kor. 8, 21 *καλὰ οὐ μόνον ἐνώπιον κυρίου*. Besonders nahe liegt 1 Petr. 3, 4 *ὅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελές*, zumal letzteres Wort auch hier Vs. 9 erscheint (S. 268). — *σωτῆρος*: s. z. 2 Tim. 1, 9. Hier gewählt, weil allgemeine Aussagen über Gottes Heilsplan folgen.

Vs. 4. *Πάντας*: nachdrücklich voranstehend, geht auf *ὑπὲρ πάντων* Vs. 1 zurück. Wie Gottes Heilsrathschluss, so soll auch der Christen Gebet Alle ohne Ausnahme umfassen. Vgl. auch Joh. 12, 32 *πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν* (Hesek. 18, 23. 33, 11). — *σωθῆναι*: vgl. Tit. 2, 11. — *εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*: ebenso 2 Tim. 3, 7. Wie Nachbildung klingt 2 Petr. 3, 9 *μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι*. Uebrigens fassen Winer (S. 637) und Wiesinger dieses Glied als Erklärung des vorangehenden: es gebe das Mittel zu jenem Zwecke an; Huther dagegen sieht in der *ἐπίγνωσις* das Ziel, zu dem die *σωτηρία* führt. Beides ist wohl als zusammenfallend gedacht, das *σωθῆναι* besteht eben in der *ἐπίγνωσις ἀληθείας* (S. 171).

Vs. 5. *Εἷς γὰρ θεός*: im N. T. ist die Einheit Gottes eine praktische Wahrheit (Reuss). — *γάρ*: die Allgemeinheit der Gnade wird durch die Einheit Gottes begründet, vgl. Röm. 3, 30, wo aber der Gegensatz der Juden und Heiden, und 1 Kor. 8, 4. 6, wo der Gegensatz zu den Idolen die hervorgehobene Einheit Gottes bedingt und rechtfertigt (Schleiermacher, S. 176 f.). — *εἷς καὶ μεσίτης*: vgl. 1 Kor. 8, 6. Eph. 4, 5. 6. — *μεσίτης*: Gal. 3, 19. 20 von Moses, dagegen im Hebräerbrief wie hier von Christus (vgl. S. 169); sonst nicht im N. T. Aus der Einheit des Mittlers folgt, dass sich der Heilsrathschluss gleichmässig auf Alle erstreckt; aus seiner Menschheit (vgl. S. 167), dass sie so weit reicht, als es Menschen gibt (Hofmann). Die Menschheit wird sonach betont gegenüber allem jüdischen Particularismus und Doketismus (S. 131 f.).

Vs. 6. *Ὁ δοὺς ἑαυτόν*: vgl. Tit. 2, 14, bei Paulus Gal. 1, 4 *τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* und 2, 20 *παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ*; ferner Eph. 5, 2 *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν* und 5, 25 *ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς*, auch Röm. 8, 32 *ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν*. Dieses *διδόναι* oder *παραδιδόναι ἑαυτόν* ist gleichbedeutend mit *διδόναι τὴν ψυχήν* (Matth. 28, 20 = Marc. 10, 45) oder *διδόναι τὸ σῶμα* (Luc. 22, 19), *τιθέναι τὴν ψυχήν* (Joh. 10, 11. 13, 37. 38. 15, 13. 1 Joh. 3, 16); s. S. 169. — *ὑπέρ*: »für, zum Besten« (vgl. Luc. 22, 19. 20. Röm. 5, 6. 8, 32. 14, 15. 1 Kor. 1, 13. 2 Kor. 5. 14. Gal. 3, 13. Eph. 5, 1. 1 Thess. 5, 9. 10), während das allerdings zugleich mit gedachte »anstatt« vielmehr in *ἀντίλυτρον* (nur hier,

nach Hesychius *ἀντίδοτον*) liegt. Man kann also nicht sagen, dass dem *ἀντίλυτρον* ein *λύτρον* entsprechen müsse so gut wie den *ἀντιθέσεις* 6, 20 *θέσεις*, dem *ἀντιλαμβάνεσθαι* 6, 2 ein *λαμβάνεσθαι*, dem *ἀντίκεισθαι* 1, 10. 5. 14 ein *κεῖσθαι*, dem *ἀντιδιατιθέμενος* 2 Tim. 2. 25 ein *διατιθέμενος*, dem *ἀντιλέγειν*. Tit. 1. 9. 2. 9 ein *λέγειν*, dem *ἀντίτυπος* 1 Petr. 3. 21 ein *τύπος*. Treffend vergleicht vielmehr Schleiermacher (S. 42) das Wort *ἀντιμισθία*: was man gegen eine Leistung, aber nicht gegen einen *μισθός*, zurückempfängt. Noch näher liegt hier das, freilich keineswegs ganz synonyme, *ἀντάλλαγμα* Matth. 16. 26 = Marc. 8, 37, was gegen ein anderes ausgetauscht wird (vgl. 3 Makk. 1, 29 *θάνατον ἀλλασσόμενοι ἀντὶ τῆς τοῦ τόπου βεβηλώσεως*). Folglich bedeutet es hier kein Surrogat für ein *λύτρον*, sondern vertritt das einfache *λύτρον* speciell in dem Sinne von *λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. — *πάντων*: hiermit ist der Gedanke von Vs. 4 (*πάντας*) abgeschlossen, und nur darin ist der Zusammenhang unseres Vs. mit dem Vorigen begründet, während eine concrete Beziehung des *ἀντίλυτρον* auf *εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν* Vs. 4 allerdings nicht existirt (Schleiermacher, S. 80. 178). — »Die schönen Worte *τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις* nehmen Sie wie es Ihnen am bequemsten ist«, schreibt Schleiermacher, indem er übrigens Verbindung mit dem Folgenden versucht, als ob stünde *τοῦτό ἐστι τὸ μαρτύριον εἰς ὃ καιροῖς ἰδίοις ἐτέθην* (S. 178 f.). Aehnliche Auflösung der syntaktischen Härte bei D FG Ambrosiaster: *οὗ τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις ἐδόθη*, während ℵ *καὶ* statt *τὸ* vor *μαρτύριον* liest und A *τὸ μαρτύριον* ganz auslässt. Die Worte wollen offenbar sagen, dass die Liebesthat des Herrn, um Frucht zu bringen, der Welt zur erfüllten Zeit (Gal. 4. 4) verkündigt werden musste. Sie sind also Apposition zu dem ganzen vorhergehenden Gedanken von Vs. 4. an (Winer, S. 422). Das allgemeine Heil von dem Einen Gott durch den Einen Mittler gewirkt, ist Inhalt des zu predigenden Zeugnisses; vgl. Hofmann, Reuss. — *μαρτύριον*: die Verkündigung der historischen Thatsache, dass Christus sich zum *ἀντίλυτρον* gegeben hat, heisst so, nicht etwa diese Thatsache selbst (Chrysostomus: *μαρτύριον τὸ πάθος*). Im Uebrigen s. z. 2 Tim. 1, 8. — *καιροῖς ἰδίοις*: s. z. Tit. 1, 3.

Vs. 7. Die Gedanken des Verfassers wenden sich wieder auf das bereits 1. 11 betretene persönliche Gebiet, um dasselbe nach kurzem Verweilen bei der Erinnerung an Röm. 9. 1 sofort wieder zu verlassen (Schleiermacher, S. 97. 179). — *εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος*: s. z. 2 Tim. 1. 11. — *ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι*: vgl. Röm. 9. 1 *ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι*. Aus dieser Stelle (vgl. S. 110) fliesst offenbar das *ἐν Χριστῷ* der lect. rec. hier, welches AD FG fehlt. Einen innern Grund zu dieser feierlichen Versicherung

suchen wir vergebens (S. 59). Credner denkt daher an die Bestreitung der Apostelwürde des Paulus seitens der Judaisten (S. 485). Allein auch diese Zeiten waren vorüber, als unsere Briefe entstanden (vgl. oben S. 154). Seiner Vorliebe für bizarre Constructionen fröhnend bezieht Hofmann das Zwischensätzchen auf εἰς ὅ und fasst διδάσκαλος κτλ. als Apposition zum Subject in λέγω. — διδάσκαλος ἐθνῶν: s. z. 2 Tim. 1, 11; zur Sache vgl. Gal. 2, 7—9. Durch den zu 2 Tim. 1, 11 gemachten Zusatz ἐθνῶν wird die Klimax vollendet: κήρυξ ist notio universalis, ἀπόστολος specialis und διδάσκαλος ἐθνῶν specialissima. — ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ: loser Zusatz, die Sphäre angebend, in der Paulus ἀπόστολος ist (S. 180). Die Verbindung erscheint übrigens nur hier und ist nach Pfleiderer (Paulinis. S. 468) ein ἐν διὰ δυοῖν für Glaubenswahrheit. Vgl. 2 Joh. 3 ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ und Joh. 4, 23 ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, wie A auch hier liest, während ℵ ἐν γνώσει καὶ ἀληθείᾳ hat, was abermals an Joh. 17, 5 erinnert.

Vs. 8—15: Stellung der Männer und Frauen in der Gemeindeversammlung.

Vs. 8. Der Verfasser kehrt zur Ermahnung Vs. 1 zurück; wie bisher vom Inhalte des öffentlichen Gebetes, so handelt er nun von den Personen, die zu beten haben. — βούλομαι: s. z. Tit. 3, 8. — προσεύχεσθαι: vom lauten, öffentlichen Beten in den Versammlungen, vgl. 1 Kor. 11, 4. 5. 13. 14, 13. 15. Bengel: sermo de precibus publicis. Sowohl προσεύχεσθαι als προσευχή kommen in den andern PB. nicht vor. — ἄνδρας: nur Männer sollen öffentlich beten (vgl. S. 251), ganz dem Satze 1 Kor. 14, 34 gemäss. — ἐν παντὶ τόπῳ: nicht: sowohl privatim wie publice (Jacoby, S. 572), sondern: an jedem Versammlungsorte der Gemeinde (Wiesinger, Huther), ohne allen Gegensatz zur jüdischen Reinheit der öffentlichen Andachtsstätte, auf welche die Irrlehrer Gewicht gelegt hätten (Wieseler: RE. XXI, S. 291). Vgl. 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 2, 14. 1 Thess. 1, 8 (2 Thess. 3, 16?); in PB. nur hier. — ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας: auf diesen Worten, die das Wie des Betens beschreiben, liegt der Hauptnachdruck. Das Aufheben der Hände war jüdische Sitte bei Eidschwüren, beim Segnen, auch beim Beten (Ps. 28, 2. 44, 21. 63, 5). Dieselbe Sitte fand, wie auch die orantes der Katakombenbilder mit ihren ausgebreiteten Armen beweisen Kraus, S. 262f.), in der urchristlichen Gemeinde statt; vgl. Jak. 4, 8 καθαρίσατε χεῖρας ἁμαρτωλοί καὶ ἁγνίσατε καρδίας δίψυχοι. Clem. Rom. 29, 1 προσέλθωμεν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι ψυχῆς ἁγνὰς καὶ ἀμιάντους χεῖρας αἴροντες πρὸς αὐτόν. Clem. Alex. Strom. VII, 7 τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἴρομεν. Tertull. Apol. 30 expansis bracchiis oramus. De orat. 11. Vgl. Vierordt:

De junctarum in precando manuum etc. 1851, S. 8f. Zum Händeausstrecken beim Beten vgl. Hom. Od. 9, 526 (gegen den Himmel). Iliad. 1, 351 (gegen das Meer) und 9, 568 (gegen die Erde). — *ἐπαίροντας*: in PB. nur hier, bei Paulus nur *ἐπαίρεσθαι* (2 Kor. 10, 5. 11, 20); dagegen findet sich *ἐπαίρειν* (*τοὺς ὀφθαλμούς, τὴν φωνήν, τὰς κεφαλάς*) öfters bei Lucas, darunter Luc. 24, 50 auch *χεῖρας ἐπαίρειν*. Sonst 4mal bei Joh., 1mal bei Matth. — *ὁσίους*: kommt als adj. zweier Endungen auch sonst vor, s. z. Tit. 1, 8. Es ist daher weder nöthig mit einigen Zeugen *ὁσίας* zu lesen, noch *ὁσίους* mit einigen Auslegern zu *ἐπαίροντας* zu ziehen. — *χεῖρας*: die Hände werden sonst heilig genannt, die sich nicht zur Vollbringung des Bösen hergeben, vgl. Apg. 2, 23 *διὰ χειρῶν ἀνόμων* und Jak. 4, 8 *καθαρίσατε χεῖρας*; hier aber ist *ὁσίους* in enger Beziehung zu *προσεύχεσθαι* zu fassen (Hofmann), so dass die Hände geweihte sind, weil zum Beten erhoben. — *χωρίς*: in PB. noch 5, 21; bei Paulus öfters. — *ὀργῆς*; in PB. nur hier; bei Paulus meist von der eschatologisch sich offenbarenden *ὀργὴ θεοῦ* oder als »Strafe« (Röm. 13, 4. 5); so wie hier nur Kol. 3, 8. Eph. 4, 31; vgl. Jak. 1, 19. 20. Marc. 3, 5. — *διαλογισμοῦ*: den Plural, der im N. T. gewöhnlich ist, also *διαλογισμῶν*, lesen FG Peschito und Eusebius. Der Singular findet sich nur noch Luc. 9, 46. 47. Das Wort, in PB. nur hier, bei Paulus öfters, heisst »Gedanke, Sinnen«, besonders in malam partem, daher Phil. 2, 14 *πάντα ποιεῖτε χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν* »ohne Murren und Streit«. Meyer zu Phil. 2, 14 will das Wort stets als »Bedenken, bedenkliche Erwägungen« fassen, wie es schon Luther mit »Zweifel« übersetzt, und glaubt, die Bedeutung »Streit« verstosse, wenn auch nicht gegen den griech. Sprachgebrauch überhaupt, so doch gegen den des N. T. Aber neben *ὀργή* und als deren Folge liegt doch hier für das Wort die letztere Bedeutung nahe. Nicht Zweifel des Intellects (Vulg.: sine ira et disceptatione), sondern dem selbstischen Ich entstammende Gedanken (Hofmann) sind gemeint. Sachlich richtig übersetzt Hausrath: »eingedenk des Wortes: wie wir vergeben unseren Schuldigern« (S. 371). Immer dagegen denkt an »Dinge, welche insonderheit bei den Männern nur in Rücksicht auf die *βασιλεῖς* etc. vorkommen konnten und der Gebetsstimmung hinderlich waren« (S. 398).

Vs. 9. Zum ganzen Vs. vgl. 1 Petr. 3, 3. Kol. 3, 18. Eph. 5, 22—27. — *ὡσαύτως*: s. z. Tit. 2, 3 und S. 102. 251. — *καὶ τὰς* fehlt bei ℵA., das *τὰς* allein bei DFG. Mit ersteren Zeugen lesen Lachmann und Tischendorf. — *γυναῖκας*: dem *τοὺς ἄνδρας* Vs. 8 entgegengesetzt und desshalb gleichfalls von *βούλομαι* abhängig. Es werden Vorschriften gegeben über das Verhalten in den Gemeindeversammlungen: daselbst sollen die Männer laut beten, die Weiber

nicht mit weltlichem Putze überladen erscheinen. Die griechischen Väter gaben zwar dem ὡσαύτως eine Beziehung auf den ganzen Inhalt von Vs. 8, und noch Hofmann erklärt γυναῖκας von demselben Infinitiv προσεύχεσθαι abhängig wie τοὺς ἄνδρας Aber dann würde wohl der Gegensatz in das χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ der Männer und das ἐν καταστολῇ κοσμίῳ der Weiber fallen und statt ὡσαύτως καὶ wäre desshalb τὰς δὲ γυναῖκας zu erwarten. Auch sollen in Gemeindeversammlungen die Weiber nicht προσεύχεσθαι; denn dies bedeutet hier laut vorbeten, nicht aber wie gleichfalls im Interesse der alten Auffassungsweise De Wette übersetzen möchte: am Gebete theilnehmen. Und wozu einen Infinitiv ergänzen, wenn ein ganz passender in κοσμεῖν dasteht und eben durch ihn auch die unnatürliche asyndetische Verbindung (De Wette, Hofmann) sich vermeiden lässt? Eben desshalb braucht auch nicht angenommen zu werden, der Verfasser habe eigentlich die Vorschrift über das Beten der Frauen 1 Kor. 11, 5. 13 im Auge gehabt, sei dann aber auf 1 Petr. 3, 3. 5 gefallen (Schleiermacher, S. 182f.). So gewiss er aber letztere Stelle im Auge hat, so weiss er doch 1 Kor. 11, 5. 13 aufgehoben durch 1 Kor. 14, 1. 34. 35; vgl. unten zu Vs. 11. 12. — καταστολῇ: nur hier im N. T., aber καταστέλλειν Apg. 19, 36. In Uebereinstimmung mit dem Sinne des Zeitworts bedeutet καταστολή bei Arrian das gesetzte Wesen; auch in der Stelle Joseph. Bell. jud. II, 8, 4 καταστολὴ καὶ σχῆμα σώματος ὅμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδαγωγουμένοις παισίν geht das Wort auf den habitus externus der Körpers. So erklärt es auch De Wette als dem κατάστημα Tit. 2, 3 synonym, also »äussere Haltung«. Dagegen erklären Huther und Hofmann von der Kleidung an und für sich, so dass erst in κόσμιος die Eigenschaft derselben läge; es soll nämlich das Wort das Herablassen z. B. der περιβολή, womit Hesychius καταστολή erklärt, bedeuten, woraus sich die weiteren Bedeutungen »herabhängendes Kleid« und »Kleidung« überhaupt leicht ergeben würden. — κοσμίῳ: noch 3, 2; DFG Origenes lesen dafür das härtere κοσμίως. Es bedeutet anständig, ehrbar, geziemend. In den gottesdienstlichen Versammlungen scheinen also die Frauen Anstoss gegeben zu haben durch ihre den Anstand verletzende Kleidung. Dagegen liegt ein Verbot jeglichen Kleiderschmuckes in unserer Stelle so wenig wie etwa in 2 Petr. 3, 3, ihrem Original (S. 268). — αἰδοῦς: innere Scheu, Schamhaftigkeit und Züchtigkeit. Das Wort im N. T. nur hier, da die lect. rec. Hebr. 12, 28 falsch ist. — σωφροσύνης: dem Lucas (S. 96) und sammt der ganzen Familie (S. 89) den Pastoralbriefen eigen; s. z. 2 Tim. 1, 7. Den Begriff erklärt Aristoteles (Rhet. 1, 9): σωφροσύνη ἀρετὴ δι' ἣν πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῦ σώματος οὕτως ἔχουσιν ὡς ὁ νόμος κελεύει, und

4 Makk. 1, 31 *σωφροσύνη ἐστὶν ἐπικράτεια τῶν ἐπιθυμιῶν*. Also Maasshaltigkeit, affectuum et voluntatis harmonia (Hemming). Auch bei Epiktet (Enchir. 62 *αἰδήμονες ἐν σωφροσύνῃ*) werden dieselben weiblichen Tugenden mit einander verbunden. — *κοσμεῖν*: s. z. Tit. 2, 10; vgl. 1 Petr. 3, 5. Apoc. 21, 2. Uebrigens ist unser Verbum mit *ἐν καταστολῇ κοσμίῳ μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης* zusammenzunehmen. Ganz verkehrt macht Hofmann das *κοσμεῖν ἑαυτάς* als Folgesatz von *μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης* abhängig. Als Gegensatz des *κοσμεῖν ἑαυτὸν μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης* kann etwa der üppige Putz der Buhlerin (Prov. 7, 10) gedacht werden, wie er Apoc. 17, 4 explicirt wird und zum Theil unserer Stelle wörtlich (*χρυσῷ, μαργαρίταις* entspricht. — *πλέγμασιν*: nur hier, doch vgl. 1 Petr. 3, 3 *ἐμπλοκῆς τριχῶν* Jes. 3, 24 und Clemens Alex. Pädag. 3, 11 *περίπλοκαι ἑταιρικαὶ τῶν τριχῶν*. Es sind entweder eingeflochtene Bänder u. dgl. (Hesychius: *τὸ σὺν ταῖς θριξὶν πλεκόμενον*) oder die künstlichen Haarflechten und extravaganten Coiffuren, welche Tertullian's sittliche Entrüstung erregten: verterunt capillum et in acu lasciviore comam sibi inferunt, crinibus a fronte divisis apertam professae mulieritatem (De virg. vel. 12). Vgl. auch über das suggestum comae Hausrath, S. 371. — *καί*: so ist mit ℵADFG und Peschito statt der lect. rec. ἢ zu lesen. Das *καί* steht, weil nun zu den *πλέγμασιν*, die dem Körper selbst angehören, noch äussere Zuthaten treten. — *χρυσίῳ*: so lesen AFG, dagegen *χρυσῷ* ℵD Origenes. Das Wort *χρυσίον* »Gold, Goldwerk«, hier »goldene Schmucksachen«, kommt bei Paulus nicht vor, aber in Apg., Hebr., 1 Petr., Apoc. Vgl. 1 Petr. 3, 3 *περίθεσις χρυσίων*. Die auch sonst häufige Form *χρυσός* steht bei Paulus wenigstens 1 Kor. 3, 12; das Adj. *χρυσοῦς* kommt 2 Tim. 2, 20 vor. — Zu *μαργαρίτας* vgl. S. 97. — *ἱματισμῷ*: fast nur bei Lucas; vgl. Apg. 20, 33 *χρυσίου ἢ ἱματισμοῦ* und S. 97. — *πολυτελεῖ*: dafür 1 Petr. 3, 3 *ἔνδυσις ἱματίων* (vgl. S. 97).

Vs. 10. *Ὃ πρέπει κτλ.*: die meisten Ausleger (auch de Wette, Wiesinger und Winer, S. 183) betrachten diese Worte als Parenthese, so dass sie *δι' ἔργων ἀγαθῶν* auf *κοσμεῖν* beziehen. Das ist allerdings möglich, wofern nur nicht schon *ἐν καταστολῇ κοσμίῳ* die verlangte Kleidung ausgedrückt hat; bei einer bildlichen Wendung des Begriffs *κοσμεῖν* (vgl. 1 Petr. 3, 3. 4, wo *κόσμος* zuerst eigentlich, dann bildlich zu verstehen ist) ginge auch der Wechsel der Präpositionen *ἐν* und *διά* an. Aber was herauskömmt, ist ein Missgedanke, dass sie nämlich statt der Haarflechten vielmehr gute Werke anziehen sollten. Und hier, wo vom Verhalten in den Gemeindeversammlungen die Rede ist, würden die guten Werke besonders unpassend als Schmuck erscheinen, den die Frauen anlegen sollten. Richtiger ist daher mit

Theodoret, Luther u. A. das *δι' ἔργων ἀγαθῶν* mit dem unmittelbar vorangehenden *ἐπαγγελλομέναις* zu verbinden, sodass das Relativ *ὅ* für *καθ' ὅ* nicht, wie Matthies glaubt, für *ἐν τούτῳ ὅ*, steht, wie auch die Variante *ὡς* in einigen Minuskeln denselben Sinn gibt. Zu *ὃ πρέπει* vgl. Tit. 2, 1. — *ἐπαγγελλομέναις*: s. z. Tit. 1, 2. Das Wort heisst sonst überall »verheissen«, so auch Tit. 1, 2 und bei Paulus (Röm. 4, 21. Gal. 3, 19). Aber hier und 6, 21 bedeutet es nach sonst geltendem Sprachgebrauch (vgl. profiteri artem) »sich bekennen zu etwas« (de Wette, Huther, namentlich Baur, S. 122f.). Vgl. Xen. Memorab. I. 2. 7 *ἀρετὴν ἐπαγγελλόμενος* und besonders Ignatius Eph. 14. 2. — *θεοσέβειαν*: nur hier im N. T.; das Adj. *θεοσεβής* Joh. 9, 31. Es ist synonym mit dem sonst gebrauchten *εὐσέβεια*. — *δι' ἔργων ἀγαθῶν*: diese Worte gehören also zu *ἐπαγγελλομέναις*; capriciös verbindet sie Hofmann mit dem Folgenden. S. z. 2 Tim. 2, 21. Frauen sind gemeint, welche sich praktisch als Christinnen erweisen (S. 186).

Vs. 11. *Ἡσυχίᾳ*: ausser hier und Vs. 12 nur 2 Thess. 3, 12. Apg. 22, 2. Also ohne selbst darein zu reden, vgl. 1 Kor. 14, 34 *αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν*. Sachlich entspricht 1 Petr. 3, 4 *ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος*. — *μανθανέτω*: also durch Aufmerken auf das Wort. Vgl. 1 Kor. 14, 35 *εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν*. Das *διδάσκειν*, die eingehende Unterweisung in den Heilsthatsachen und der Heilsordnung (in der »gesunden Lehre«), ist Sache des Mannes, dagegen das *μανθάνειν*, das dieser Unterweisung entsprechende Verhalten, geziemt dem Weibe. — *ἐν πάσῃ ὑποταγῇ*: in voller Unterordnung, ohne Widerrede. Vgl. zum Wort S. 100, zur Sache 1 Kor. 14, 34 *ἀλλὰ ὑποτάσσεσθαι* und 1 Petr. 3, 1 *ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν* (S. 268). Also dem Manne sich unterordnend, soll sie von ihm sich belehren lassen.

Vs. 12. *Διδάσκειν δὲ γυναικί* ist mit ℵ A D F G gegen lect. rec. und Hofmann *γυναικὶ δὲ διδάσκειν* zu lesen. Im Gegensatz zum *μανθανέτω* des vorigen Vs. steht *διδάσκειν* voraus. In der Grundstelle 1 Kor. 14, 34. 35 (vgl. S. 110) steht das allgemeinere *λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ*. — *ἐπιτρέπω*: in PB. nur hier, bei Paulus 1 Kor. 14, 34. 16, 7. Aus ersterer Stelle ist es hier geflossen, nur dass zum Gebote des Apostels wird, was er als Folgerung aus Gen. 3, 16 hinstellt (Schleiermacher, S. 184). Sonst noch bei Synopt., Joh., Apg., Hebr. — *αὐθεντεῖν*: nur hier. Es ist nicht »sich Ansehen anmaassen« (de Wette), sondern »Herr sein«. Hofmann bezieht Vs. 11 auf Gebetsversammlungen. Vs. 12 aber auf die Stellung des Weibes im gemeindlichen Leben überhaupt, dieselbe auf das Haus beschränkend. Aber hier wie dort handelt es sich um gottesdienstliche Versammlungen

(S. 132), wie *εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ*, dem *ἐν ἡσυχίᾳ* Vs. 11 entsprechend, zeigt, sowie überhaupt der ganze genau entsprechende Parallelismus beider Verse (*γυνὴ — γυναικί, μανθανέτω — διδάσκειν οὐκ ἐπιτρέπω, ἐν πάσῃ ὑποταγῇ — οὐδὲ αὐθεντεῖν, ἐν ἡσυχίᾳ — εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ*). Wollte das Weib den Mann lehren, so wäre das ein *αὐθεντεῖν ἄνδρος*, weil das *διδάσκειν* dem Manne, dem Weibe aber das *μανθάνειν* zukommt. — *ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ*: der Infinitiv ist abhängig von einem aus *οὐκ ἐπιτρέπω* zu entnehmenden *βούλομαι*. Dieselbe Construktion (vgl. 4, 3) bietet die Originalstelle 1 Kor. 14, 34. Zu weit hergeholt ist es dagegen, wenn Br. Bauer (Christus und die Cäsaren, Berlin 1877, S. 60) die Verse 11. 12 dem Philemon zuschreibt; vgl. fragm. 44: *ἀγαθῆς γυναικός ἐστιν ὦ Νικοστράτη μὴ κρείττον' εἶναι τἄνδρος ἀλλ' ὑπήκοον, γυνὴ δὲ νικῶσ' ἄνδρα κακόν ἐστιν μέγα.*

Vs. 13. Begründung, hergenommen aus der Schöpfungsgeschichte. — *πρῶτος*: darin liegt ein prototypisches Zeugniss für die Idee, dass das Weib nicht zur Selbstherrlichkeit bestimmt ist (Hofmann). — *ἐπλάσθη* (S. 100): »schaffen«, wie LXX Gen. 2, 7, welche Stelle vorschwebt. — *εἶτα*: in Aufzählung, wie noch 3, 10, auch bei Paulus. Zum Gedanken vgl. 1 Kor. 11, 8. 9, überhaupt liegt, wie schon de Wette gesehen, 1 Kor. 11, 2f. zu Grunde, wo aber Alles anders und besser motivirt erscheint (vgl. Schleiermacher, S. 185f.).

Vs. 14. *Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη*: die Ausleger seit Theodoret ergänzen dazu gewöhnlich ein *πρῶτος*, nur Matthies *ὑπὸ τοῦ ὄφεως*. Dagegen urgirt de Wette den Begriff *ἠπατήθη* »von sinnlicher Begierde gereizt, verführt werden«. Richtig erinnert Huther an die Eigenthümlichkeit allegorischer Interpretation, einen bestimmten Ausdruck als solchen zu urgiren; dieser Ausdruck ist *ἀπατᾶν*, wie schon die Wiederholung in *ἐξαπατηθεῖσα* zeigt. Das aber wird LXX Gen. 3, 13 *ὁ ὄφις ἠπάτησέ με* nur vom Weibe gesagt. Das Weib, der Täuschung von Natur zugänglicher, soll sich einer solchen nicht aussetzen, sondern *ἐν ἡσυχίᾳ εἶναι* (Hofmann); überflüssige Ausbeutungen vgl. S. 129. 149. — *ἠπατήθη*: das Passiv nur hier, das Activ Eph. 5, 6. Jak. 1, 26. — *ἐξαπατηθεῖσα* ist mit ℵADFG gegen das *ἀπατηθεῖσα* der lect. rec. zu lesen. Das Verbum (S. 100) sonst noch bei Paulus, wo besonders 2 Kor. 11, 3 *ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὔαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ* zu bemerken ist, an welche Stelle die unsrige sich bis zum Wortlaute anschliesst; ferner Röm. 7, 11 *ἡ γὰρ ἁμαρτία ἐξηπάτησέν με*. Dagegen nur verwandt, nicht gleich, ist Sir. 25, 24 *ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας καὶ δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες*. Der Nachdruck liegt also auf *ἐξαπατηθεῖσα* und nicht auf *ἐν παραβάσει γέγονεν*. — *παραβάσει*: in PB. nur hier, aber ein gut paulinisches Wort (Röm. 2, 23. 4, 15. 5, 14. Gal. 3, 19), sonst Hebr. 2, 2. 9, 15. Es ist »Ueber-

tretung«, stets mit Beziehung auf ein positives Gesetz oder Gebot. *οὗ δὲ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις* Röm. 4, 15. — *γέγονε*: die Construktion *γίγνεσθαι ἐν* »hineingerathen in einen Zustand« kommt im N. T. öfters vor, z. B. Luc. 22, 44. Apg. 12, 11. 22, 17. Apoc. 1, 10. 4, 2; bei Paulus 1 Kor. 2, 3. 2 Kor. 3, 7. 1 Thess. 2, 5. Dass der Mann in der Geschichte vom Sündenfall eigentlich nicht in besserm Lichte erscheint, kommt für die den Buchstaben urgirende allegorische Erklärung nicht in Betracht.

Vs. 15. *Σωθήσεται δέ*: Gegensatz zu *ἐν παραβάσει γέγονε*. Die Tragweite von Vs. 14 soll beschränkt werden. Subject ist *γυνή*, aber natürlich nicht speciell die Eva oder gar die Maria (Auskünfte des Alterthums). Der Gedanke an den Sündenfall Vs. 14 ruft denjenigen an die Strafe des Weibes Gen. 3, 16 hervor, welche aber im N. T. in ein Gnadenmittel verwandelt ist (Credner: Das N. T. II, S. 132. Oosterzee). Denn von dem christlichen Weibe, von der »Christin als Hausmutter« (Guericke, S. 143) ist allerdings speciell die Rede. Daher *σωθήσεται*, welches auch hier nur was es im N. T. stets und erst noch Vs. 4 bedeutete heissen kann, nämlich »selig werden«. Das muss gesagt werden und man darf sich nicht, wie noch Huther thut, damit begnügen, nur zu sagen, was es hier nicht bedeuten könne (vgl. Stirm: Jahrb. 1876, S. 313). — *διά*: heisst nicht lediglich »bei« (Wiesinger); eher könnte es wie Röm. 2, 27 (*τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου*) 4, 11. 14, 20 »ungeachtet, trotz« bedeuten, was dann mit 1 Kor. 7, 28. 36 verträglicher wäre (Flatt, Nyegaard: Revue theologique, 1878, S. 377f. vgl. S. 381f.: tout en devenant mère). Aber der Gedanke, dass die *τεκνογονία* könnte ein Hinderniss der Seligkeit sein, liegt wie dem Zusammenhang, so dem Bewusstsein des Schriftstellers überhaupt (vgl. S. 149) fern. Die Präposition drückt hier, wie gewöhnlich, nur den Begriff der Vermittelung aus. — *τεκνογονίας*: nur hier im N. T., wie auch *τεκνογονέω* 5, 14 und *τεκνοτροφέω* 5, 10. Das Weib wird selig durch Erfüllung seiner Bestimmung; auf diese verweist sie der Verfasser im Gegensatze zu der activen Betheiligung am öffentlichen Gottesdienste, die er der Frau verbietet als nicht ihrer Bestimmung gemäss. Zu dieser Hervorhebung der sittlichen Bedeutung der Ehe und des Familienlebens vgl. Clem. Strom. III. 10. Tert. Ad uxor. 2, 8. Dagegen Orig. in Num. hom. 6 (Tom. II, S. 288). Falsch aber beziehen, vom ascetischen Trieb geleitet, Chrysostomus und Theophylakt die *τεκνογονία* auf das Werk der Erziehung überhaupt, welches doch keineswegs ausschliesslich Sache des Weibes im Gegensatz zum Manne ist (Nyegaard, S. 379). Dass aber allerdings die Mutterschaft an sich zum Heile nicht genügt, besagt der selbiges an die Bedingung der Ausdauer knüpfende Satz *ἐὰν μείνωσιν*: Subject

ist der Collectivbegriff ἡ γυνή (Winer, S. 415. 648), nicht Mann und Frau (Heydenreich), aber auch nicht etwa die aus τεκνογονία zu entnehmenden τέκνα (Chrysostomus, Hieronymus, Leo, Schott, Mack, De Sacy, Schleiermacher, S. 188f., vgl. auch A. Buttmann, S. 110). Zu μένειν ἐν s. z. 2 Tim. 3, 14. — ἐν: die Sphäre bezeichnend. — πίστει: »Glaube«, nicht speciell »eheliche Treue«. — ἀγάπῃ: allgemein, nicht nur eheliche Liebe. — ἁγιασμῷ: »Heiligung«, nicht nur eheliche Keuschheit. Das Wort ist gut paulinisch, sonst nur Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 2. Zu unserer Stelle vgl. 1 Thess. 4, 3. 4. Uebrigens geht gerade 1 Thess. 4, 4 ἐν ἁγιασμῷ (in ähnlichem Zusammenhange wie hier gebraucht) dieses Wort aus der activen Bedeutung in die neutrale über, und so wohl auch hier, also »Heiligung« im Sinne von »Heiligkeit«. — σωφροσύνης: s. z. Vs. 9. — Es bleibt sonach bei dem Widerspruch unserer Stelle mit Paulus (S. 182. 235). Zwar findet der Unterschied des Gesichtspunktes statt, dass 1 Kor. 7, 26 die schwierige Zeitlage, hier die ursprüngliche Ordnung berücksichtigt wird. Immerhin aber tritt bei Paulus der letztere Gesichtspunkt 1 Kor. 11, 9 auch in Kraft, ohne seine Ansicht von der Ehe anders zu bestimmen. Auch die Veranlassung zu der hier vorliegenden Empfehlung der Ehe liegt in einem paulinischen Gedanken (s. z. 4, 3), und dennoch widerstrebt, was hier gesagt wird, offenbar dem ganzen 1 Kor. 7 so deutlich sich kundgebenden Naturell. Aber nur sehr zum Theil schliesst sich die Werthung der τεκνογονία dafür mehr an die platonische Schätzung an (vgl. S. 274). In Wahrheit enthält unsere Stelle die erste klare Formulirung der specifisch christlichen Beurtheilung des weiblichen Berufs, während die alte Welt nicht über die Theorie der Rabbinen (Joma 66, vgl. Siegfried: Jahrb. für prot. Theol. 1876, S. 477) und Philo's, dass dem Weibe nichts, was über die Haushaltung hinausgeht, erschwinglich sei (De spec. leg. Mang. S. 803), und über die Praxis der beweibten Essäer (Jos. Bell. jud. II, 8, 13 διὰ τέκνων χρείαν γαμεῖν) hinauskam.

Drittes Capitel.

Vs. 1—14: Verhaltungsmaassregeln bezüglich der Wahl und Anstellung von Gemeindebeamten (vgl. S. 212f.).

Vs. 1. Πιστός: seltsamer Weise lesen dafür D und einige lateinische Zeugen ἀνθρώπινος. — πιστὸς ὁ λόγος wird von Chrysostomus als Abschluss des Vorigen betrachtet, gehört aber zum Folgenden;

s. z. 2 Tim. 2, 11. — *ἐπισκοπῆς*: das ein beobachtendes Betrachten bezeichnende Wort ist zwar nicht bei Profanschriftstellern, wo es fast nicht vorkommt, wohl aber im Hellenistischen vox media, vgl. z. B. Sap. 3, 13 *ἐπισκοπὴ ψυχῶν*, exploratio animarum = quando explorabit animas, in utramque partem. Es bezeichnet daher sowohl heilbezweckende als vergeltende Heimsuchung, ersteres Luc. 19, 44, beides zugleich 1 Petr. 2, 12. Erstmalig Apg. 1, 20 (S. 117) wird damit das gemeindliche Aufseheramt nach seiner fürsorgenden und nach seiner strafenden Thätigkeit benannt. Hofmann und Reuss bleiben bei dieser allgemeinen Bedeutung des Amtes »eines über Andere Gesetzten, mit Verwaltung Betrauten überhaupt« stehen, und Wieseler meint, *ἐπισκοπή* bezeichne jedes kirchliche Amt auf Grund des Gebrauchs von *ἐπισκοπή* oder *ἐπίσκεψις* LXX Num. 3, 36. 4, 16. 1 Chron. 24, 19. 26, 30. Ps. 109, 8 = Apg. 1, 20. Aber dann wäre Vs. 1 Gemeinspruch und allgemeine Ueberschrift zum Folgenden, während doch gleich Vs. 2 (*δεῖ οὖν ἐπίσκοπον*) beweist, dass Vs. 1 von der *ἐπισκοπή* in gleichem Sinne, wie Vs. 2 vom *ἐπίσκοπος* die Rede sein muss, und Vs. 8 (*διακόνους ὡσαύτως*), dass vom *ἐπίσκοπος* gesprochen wird im Unterschiede vom *διάκονος*, mithin als vom Inhaber eines bestimmten Amtes. — *ὀρέγεται*: das Verbum bezeichnet ein eifriges Streben, aber nicht geradezu ein ehrgeiziges. — *καλοῦ*: s. z. 2 Tim. 1, 14. — *ἔργου*: »Werk, Geschäft«, vgl. 1 Thess. 5, 13 *διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν* (S. 111) und s. z. 2 Tim. 4, 5. Das Predigtamt keine Pfründe, sondern ein Werk (Rothe, S. 27). — *ἐπιθυμεῖ*: stärker als *θέλειν* oder *βούλεσθαι* vgl. Hebr. 6, 11; in PB. nur hier, bei Paulus öfters aber stets von der bösen Lust und nicht mit Gen. verbunden (Röm. 7, 7. 13, 9. 1 Kor. 10, 6 absolut, Gal. 5. 17 mit *κατά*); so wie hier im N. T. nur noch Apg. 20, 33.

Vs. 2. *Δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον*: s. z. Tit. 1, 7. Sollen schon gewöhnliche Christen den Heiden keinen Anstoss geben, um wie viel mehr muss für Heiden und Christen unanstösslich dastehen der Bischof. Mit der Würde steigt die Anforderung. — *ἀνεπίλημπτον*: das Wort ist unserm Briefe (vgl. 5, 7. 6, 14) eigenthümlich (S. 105), auch den LXX fremd; Tit. 1, 7 steht dafür *ἀνέγκλητος*, was unser Brief (Vs. 10) auch kennt. Ein Scholiast zu Thuc. V, 17 erklärt das Wort: *μὴ παρέχων κατηγορίας ἀφορμήν*, Hesychius mit *ἄμεμπτος*, *ἀκατάγνωστος* — *μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα*: s. S. 233f. und z. Tit. 1, 6. — *νηφάλιον*: s. z. Tit. 2, 2. — *σώφρονα*: s. z. Tit. 1, 8. — *κοσμίον*: s. z. 2, 9. — *φιλόξενον*: s. z. Tit. 1, 8. — *διδακτικόν*: s. z. 2 Tim. 2, 24. Auch Ephes. 4, 11 werden dieselben Männer als *ποιμένες* und als *διδάσκαλοι* bezeichnet, vgl. S. 209. 216f. — Ueber das Asyndeton vgl. A. Buttmann, S. 344.

Vs. 3. *Μὴ πάροινον*: s. z. Tit. 1, 7. — *πλήκτην*: s. z. Tit. 1, 7. — Das aus Tit. 1, 7 eingeschobene *μὴ αἰσχροκερδῆ* fehlt bei ℵADFG. — *ἐπιεικῆ*: s. z. Tit. 3, 2. — *ἄμαχον*: s. z. Tit. 3. 2. — *ἀφιλάργυρον*: vgl. S. 96 und zum Gegentheil 2 Tim. 3. 2; das Substantiv, die *φιλαργυρία* (6, 10), umfasst Geiz und Habsucht als Geldgier überhaupt; *ἀφιλάργυρος* ist wer weder am Besitz hängt, den er hat, noch nach Besitz trachtet, den er nicht hat.

Vs. 4. *Ἰδίου*: hier nachdrucksvoll der *ἐκκλησία θεοῦ* Vs. 5 entgegengesetzt. — *οἴκου*: Hauswesen, also Frau, Kinder und Sclaven umfassend. In Verbindung mit *ἴδιος* noch 12. 5, 4. — *προϊστάμενοι*: s. z. Tit. 3, 8. In unserm Briefe kommen *προϊστάμενοι* (noch Vs. 12), *προστῆναι* (Vs. 5) und *προεστῶτες* (5, 17) vor; die Participia haben stets *καλῶς* bei sich, welches in beiden andern PB. fehlt. — *τέκνα ἔχοντα*: vgl. S. 238 und Tit. 1, 6, nach welcher Stelle auch hier *ἔχοντα* nicht mit »haltend« (Hofmann), sondern mit »habend« zu übersetzen ist. — *ἐν ὑποταγῇ*: Bezeichnung des Zustandes, in dem sich diese befinden sollen; s. z. 2, 11. — *μετὰ πάσης σεμνότητος*: bezieht sich gleichfalls auf die Kinder, welche ein ehrerbietiges und anständiges Betragen beobachten sollen, ist also nicht mit *προϊστάμενοι* zu verbinden (Hofmann); s. z. Tit. 2, 7. — Häusliche Verhältnisse sind somit zu berücksichtigen (gegen Cölibat).

Vs. 5. Parenthetische Grundangabe (Winer, S. 531). — *οὐκ*: s. A. Buttmann, S. 298. — *πῶς*: bei Paulus oft, in PB. noch Vs. 15. — *ἐκκλησίας*: in PB. noch 15, 5, 16; vgl. S. 187. Der Gegensatz zu *ἴδιος οἶκος* tritt in noch volleres Licht dadurch, dass die *ἐκκλησία* nach Vs. 15 *οἶκος θεοῦ* ist. — *ἐκκλησίας θεοῦ*: ausser Vs. 15 im N. T. nur noch bei Paulus (1 Kor. 1, 2. 10, 32. 11, 16. 22. 15, 9. 2 Kor. 1, 1. Gal. 1, 13. 1 Thess. 2, 14. 2 Thess. 1, 4); daneben kommt *ἐκκλησία Χριστοῦ* (Röm. 16, 16) und *ἐκκλησία τοῦ κυρίου* (Apg. 20, 28) vor. Hier die Kirche, wie sie von einer einzelnen Gemeinde — derjenigen, an welcher der betreffende Bischof wirkend vorgestellt ist — vertreten wird (S. 187). — *ἐπιμελήσεται*: das Futurum drückt die Fähigkeit aus. Das Wort bedeutet: ein Amt verwalten, Aufseher worüber sein, vgl. Plat. Gorg. 520: *προεστάναι τῆς πόλεως καὶ ἐπιμελεῖσθαι*. Im N. T. nur noch Luc. 10, 34. 35, wo es aber heisst: Sorge für etwas tragen; zur Sache vgl. S. 216.

Vs. 6. *Νεόφυτον*: bei LXX neu gepflanzt, im N. T. nur hier, von Chrysostomus durch *νεοκατήχητος* erklärt. Luther: »Neuling«, wobei er aber falsch an jugendliche Jahre denkt (vgl. Stirm, S. 79). Gegensatz: *ἀρχαῖος μαθητής* Apg. 21, 16. — *τυφωθείς*: s. z. 2 Tim. 3, 4. — *κρῖμα*: in PB. noch 5, 12. öfters bei Paulus; *εἰς κρῖμα* Luc. 24, 20. Joh. 9, 39. Jud. 4. Es heisst nicht »Anklage« (Matthies,

sondern »Urtheil«, und zwar vorzugsweise das »verdammende Urtheil«, vgl. Röm. 3, 8. — ἐμπέσῃ: ἐμπίπτειν S. 97) εἰς findet sich noch 7. 6. 9. Hebr. 10, 31 in bildlicher, Matth. 12, 11. Luc. 6, 39. 10, 36. 14, 5 in eigentlicher Weise. — διαβόλου: s. z. 2 Tim. 2, 26. Der Genetiv ist entweder gen. subj., dann wird das Urtheil des Heiden vgl. Tit. 2, 8 ὁ ἐξ ἐναντίας) über den aufgeblasenen Bischof als Urtheil des Teufels gefasst, oder er ist gen. obj., dann soll sich das Gericht Gottes über den Teufel als einen von Gott abgefallenen Engel vgl. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. Eph. 1, 10) nicht an einem νεόφυτος wiederholen. Der gleiche Genet. im folgenden Vs. entscheidet für die erstere Fassung. Wie κρῖμα τοῦ θεοῦ Röm. 2, 2 ein Urtheil ist, welches Gott fällt, so fällt es hier der aus dem Munde der Heiden sprechende, jeder üblen Nachrede frohe, Teufel. Zur Sache vgl. S. 212.

Vs. 7. Δεῖ δέ: positive Kehrseite zu Vs. 6. — Das folgende αὐτόν der lect. rec. ist nach ℵAFG zu streichen. — μαρτυρίαν: s. z. Tit. 1, 13 u. vgl. Apg. 6, 3. — καλήν: s. z. 2 Tim. 1, 14. — τῶν ἔξωθεν: nur hier, und zwar im Sinne von οἱ ἔξωθεν τῆς ἡμετέρας θεοσεβείας Justin. Cohort. 10. Paulus hat dafür οἱ ἔξω (1 Kor. 5, 12. 13. Kol. 4, 5. 1 Thess. 4, 12, vgl. auch Marc. 4, 11). Von (ἀπὸ heisst nicht »bei«) den Nichtchristen soll die μαρτυρία καλή ausgehen. — ὀνειδισμόν: Schmähung, schmähendes Urtheil, abgesehen davon, ob es begründet ist oder nicht. Hier lässt sich das Wort (vgl. S. 96 entweder absolut nehmen oder mit τοῦ διαβόλου verbinden. — ἐμπέσῃ: s. z. Vs. 6. — παγίδα τοῦ διαβόλου: s. z. 2 Tim. 2, 26. Entweder soll hier gesagt sein, dass in dem ὀνειδισμός eine zum Abfall von dem Evangelium verführende Macht liegt, so dass etwa an einen »Verbrecher aus verlorener Ehre« zu denken wäre (Huther), oder die παγὶς τοῦ διαβόλου bedeutet eine die Führung des Amtes hindernde satanische Einwirkung auf den Bischof, welcher merkt, dass sein guter Name dahin ist (Stirm, S. 77).

Vs. 8. Διακόνους: Diakonen werden genannt Phil. 1, 1, eine διάκονος Röm. 16, 1 (vgl. jedoch S. 201 f.), die διακονία Röm. 12, 7 (vgl. S. 200), wonach 1 Petr. 4, 11 διακονεῖ steht. Dagegen von unserer Stelle abhängig ist Polyc. ad Phil. 5, 2 ὁμοίως διάκονοι ἄμεμπτοι κατενώπιον αὐτοῦ τῆς δικαιοσύνης ὡς θεοῦ καὶ Χριστοῦ διάκονοι καὶ οὐκ ἀνθρώπων. μὴ διάβολοι, μὴ δίλογοι, ἀφιλάργυροι. ἐγκρατεῖς περὶ πάντα. Ob dasselbe Amt, wie Apg. 6, 1 f. ist sehr zweifelhaft vgl. S. 239 und Schenkel: Bibellexic. I, 602 f.). — ὡσαύτως bezeichnet, wie 2, 9, den Uebergang zu Vorschriften hinsichtlich anderer Personen, zugleich aber die wesentliche Aehnlichkeit derselben mit den vorangehenden andeutend. — σεμνούς: s. S. 240 und z. Tit. 2, 2. — διλόγους: »zweierlei Rede führend, doppelzüngig«, nur hier, vgl.

δίψυχος (Jak. 1, 8. 4, 8), *δίστομος* (Hebr. 4, 12. Apoc. 1, 16. 2, 12), *δίγλωσσος* (Const. ap. II, 6), *διγνώμων* (Barn. 19, 7), auch *δισώματος*, *δικάρδιος*. Baur (S. 128) erinnert an das Const. apost. III, 5 synonym mit unserm Worte stehende *δισσολόγος* und meint, es passe in eine Zeit, da verschiedene Parteien sich entgegenstanden und den Vorstehern die Treue der Untergebenen gesichert sein musste; s. S. 240. — *μὴ οἴνῳ πολλῷ*: vgl. Tit. 2, 3. Uebrigens sind *οἰνοφλυγίαι* heidnisch 1 Petr. 4, 3 und daher für christliche Gemeindebeamte doppelt unziemlich. — *προσέχοντας*: s. z. Tit. 1, 14. — *αἰσχροκερδεῖς*: s. z. Tit. 1, 7.

Vs. 9. *Τὸ μυστήριον τῆς πίστεως*: eine nur hier vorkommende Zusammenstellung. Bei Paulus ist *μυστήριον* der objective Inhalt der *πίστις*, die endlich geoffenbarte Wahrheit, lange Zeit allen und jetzt noch vielen Menschen ein Geheimniss (Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7—10. 14. 4, 1). Zugleich tritt der Ausdruck *μυστήριον τῆς πίστεως* oder (Vs. 16, wo das Wort in PB. allein noch steht) *τῆς εὐσεβείας* zugleich der Geheimnisskrämerei der Gnostiker gegenüber (S. 180); denn an sich ist das Evangelium der Wahrheit das Gegentheil aller Geheimthuerei (2, 4). Hienach wäre also *πίστις* subjectiv zu fassen. Aehnlich Eph. 1, 9 *τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ*. 3, 4 *τοῦ Χριστοῦ*. 6, 19 *τοῦ εὐαγγελίου*. Vgl. auch *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* Matth. 13, 11. Marc. 4, 11. Luc. 8, 10. Freilich hat das Reden vom *μυστήριον* beim Autor ad Ephesios seinen guten Sinn (vgl. Kritik der Eph.- u. Kol.-Br. S. 214 f. 302 f.). »In unserer Stelle — schreibt Schleiermacher (S. 101) — ist keine Spur einer solchen Beziehung, sondern man kann nur glauben eine aufgegriffene Redensart zu hören«; vgl. oben S. 170. — *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*: darauf liegt der Nachdruck; es drückt die Lauterkeit der Ueberzeugung im Gegensatze zu den Irrlehrern aus; in entsprechender Form (*ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*) soll der entsprechende Inhalt (*τὸ μυστήριον τῆς πίστεως*) geboten werden, wogegen die Irrlehrer weder jene Form (vgl. 4, 2 *κεκαυτηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν* noch diesen Inhalt (vgl. 1, 4 *παρέχουσιν ζητήσεις μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει*) haben. Vgl. S. 178 u. s. z. 2 Tim. 1, 13. 2, 22.

Vs. 10. *Καὶ οὗτοι δέ* kann auf zwiefache Weise gefasst werden. Entweder nämlich gehört *καὶ οὗτοι* zusammen und *δέ* ist einfache Copula, also »auch diese aber«; oder *καὶ δέ* gehört zusammen: »und sie aber«, auch mit »und überdies« zu übersetzen. Im ersteren Falle bildet *οὗτοι* einen Gegensatz zu *ἐπίσκοποι* und es müsste nun bezüglich der Diakonen Aehnliches kommen, wie bereits bezüglich der Bischöfe da war, wobei Hofmann treffend erinnert, dass unsere Bestimmung der in Vs. 6 *μὴ νεόφυτον* entspricht; wogegen für die zweite

Verbindung spricht, dass die zusammengesetzte Partikel *καὶ δέ* zwar nicht dem Paulus, aber dem Verfasser von 2 Tim. 3, 12 eignet. — *δοκιμαζέσθωσαν*: bezüglich des Wandels und der richtigen Ueberzeugung. Es ist kein förmliches Examen gemeint, sondern an Feststellung des Urtheils zu denken, das sich in der Gemeinde über sie gebildet hat (S. 212. 240). Uebrigens steht *δοκιμάζειν*, in PB. nur hier vorkommend, bei Paulus und sonst im N. T. öfters, jedoch das Passiv nur hier, 1 Thess. 2, 4 und 1 Petr. 1, 7. — *πρῶτον, εἶτα*: s. z. 2, 13. — *διακονείτωσαν*: in unbestimmter amtlicher Beziehung nur noch Vs. 13. 1 Petr. 4, 11, sonst s. z. 2 Tim. 1, 18. — *ἀνέγκλητοι*: s. z. Tit. 1, 6.

Vs. 11. *Γυναῖκας*: der Zusammenhang, welcher sonst leiden würde, gibt Anleitung, darunter mit den Meisten (Leo, Matthies, Heydenreich, Mack, Huther, Weiss, S. 462, Beyschlag, S. 90) die Weiber der Diakonen zu verstehen; vgl. schon Chrysostomus: *γυναῖκας διακόνους*. Andererseits führt aber die Analogie mit Vs. 8, insonderheit die Forderung *πιστὰς ἐν πᾶσιν* auf eine amtliche Qualität dieser Frauen, d. h. auf Frauen, welche sich dem kirchlichen Dienst widmen, wie zuvor von den Männern die Rede war, die in gleicher Lage sind, von ihren Frauen und ihrem Hausstande aber erst im folgenden Vs. die Rede ist (Hofmann). Gleichwohl können auch die *γυναῖκες* unsers Vs. in Wirklichkeit vielfach geradezu Ehefrauen der Diakonen gewesen sein. Dann werden sie speciell hervorgehoben, »weil die Natur des Diakonenamtes es mit sich brachte, dass sie ihren Männern bei den mancherlei Verrichtungen derselben an die Hand gingen, sie also, so zu sagen, eine halbofficielle Stellung zu der Gemeinde einnahmen« (Stirm, S. 79). Nur mussten sie das nicht nothwendig sein, denn *ὡσαύτως* reiht sie nicht als Weiber ihren Männern, sondern als weibliche Gemeindediener den männlichen an (Reuss); vgl. S. 241. 245. — *σεμνάς*: vgl. Vs. 8 und z. Tit. 2, 2. — *διαβόλους*: s. z. 2 Tim. 3, 3. — *νηφαλίους*: vgl. Vs. 2 und z. Tit. 2, 2. — *πιστὰς ἐν πᾶσιν*: »treu in allen Dingen«, s. z. 2 Tim. 2, 2.

Vs. 12. Eine Folge falscher Auffassung des vorhergehenden Vs. ist es, wenn Hofmann Vs. 8—10 auf Diakonen überhaupt, Vs. 11 auf stets ledige Diakonissinen, Vs. 12. 13 auf verheirathete Diakonen beziehen will. — *ἔστωσαν*: gleich dem *δεῖ εἶναι* Vs. 2. — *μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες*: s. z. Vs. 2. — *τέκνων καλῶς προϊστάμενοι κτλ.*: s. z. Vs. 4.

Vs. 13. *Καλῶς διακονήσαντες*: vgl. Vs. 4. 12 *καλῶς προϊστάμενοι* und zu *διακονήσαντες* vgl. Vs. 10 *διακονείτωσαν*. — *βαθμόν*: nur hier im N. T. Es ist gradus im tropischen Sinne. Nach älteren Auslegern (S. 240) setzt Baur (S. 128) eine Rangordnung voraus und versteht das Ganze vom Vorrücken der Diakonen zum Presbyterat oder

Episkopat. Das stimmt mit den Voraussetzungen des *ὀρέγεσθαι* Vs. 1. Den älter werdenden Diakonen winkte im günstigen Fall die Aussicht auf den Episkopat. Es ist aber nicht einmal nothwendig, wie Huther voraussetzt, dabei den Positiv im Sinne des Comparativs — gradus major (Hieronymus), majora munera (Bengel) — zu fassen. Die *καλῶς διακονήσαντες* befestigen sich dadurch auf der Stufe des Diakonats, welches die Vorstufe zum Presbyterat, also ein *βαθμὸς καλός* ist. Theodoret dagegen versteht den Ausdruck von einer hohen Stufe im künftigen Leben, also im Sinne der bekannten Vorstellung der Paradiesesleiter (vgl. die *Κλίμαξ* des Johannes Climacus um das Jahr 580, welche 30 Stufen zählt; ihm stimmen de Wette, Wiesinger, Pfleiderer (S. 479) bei, tragen aber den Begriff der Anwartschaft ein, wofür zwar sonst Manches (S. 182), der Fortgang *καὶ πολλὴν παρρησίαν ἐν πίστει* aber nur scheinbar spricht. Endlich verstehen Calvin, Matthies, Huther, Reuss darunter das »Ansehen in der Gemeinde«, welche Ansicht sich bereits mit der ersten berührt. Paulinisch ist der Gedanke unter keiner Voraussetzung (Schleiermacher, S. 47f.). — *περιποιοῦνται*: nur noch bei Lucas (S. 96), und zwar nach Tischendorf auch 17, 33; über den dabei stehenden Dativ s. Winer, 6. Auf. S. 230. — *παρρησίαν*: in PB. nur hier, öfters bei Paulus und sonst. Es ist »Freimüthigkeit, freudige Zuversicht«. Wo es sich auf das künftige Leben bezieht (wie de Wette auch hier will) steht stets ein darauf deutender Zusatz dabei, vgl. 1 Joh. 3, 21. Hebr. 4, 16. 1 Tim. 6, 19. Hier dagegen, in der allerdings ungelenken Verbindung mit *περιποιεῖσθαι*, welche Schleiermacher gar nicht verstehen wollte (S. 48f.), ist es Freudigkeit des Wirkens. Der Aorist *διακονήσαντες* lässt dies als Endergebniss erscheinen des jedesmaligen *καλῶς διακονεῖν*. Also: fester Stand in der Gemeinde und Sicherheit im Wirken, die zu höheren Leistungen und Aemtern befähigt. — *ἐν πίστει τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: damit wird die *παρρησία* als eine christliche bezeichnet. Willkürlich zieht Hofmann diese Worte zum folgenden Vs. — *τῇ ἐν*: s. z. 2 Tim. 3, 15.

Vs. 14—16: Die Kirche und ihr Bekenntniss als Grundlage der Wahrheit.

Vs. 14. Grundangabe, wesshalb der Verfasser dies Alles schreibt, nach Hofmann sogar auf den ganzen Brief bezüglich. — *ταῦτα*: die Vorschriften von 2, 1 an. Die Stelle 14—16 dient den vorangegangenen kirchlichen Anordnungen zur dogmatischen Motivirung, ähnlich den christologischen Excursen 2, 3—7. Tit. 2, 11—14. 3, 4—7 oder der sedes doctrinae de scriptura 2 Tim. 3, 14—17 in ihren betreffenden Zusammenhängen (S. 85). So einzigartig wäre also der »Unzusammenhang«, welcher nach Schleiermacher (S. 196) hier überall hervorbricht,

gerade nicht. — Nach *ταῦτα* erwartet man allerdings eine Partikel des Grundes, etwa *οὖν*, oder statt dessen wenigstens im Folgenden *ἐλπίζω γάρ*. Paulus ist im Gebrauch der Partikeln verschwenderisch; damit zu sparen, ist dagegen Eigenthümlichkeit unseres Briefstellers (S. 101). — *γράφω*: dem s. g. Briefstyl zufolge sollte der Aorist stehen vom Briefe, den der Schreibende eben in der Hand hat, vgl. z. B. Röm. 16, 22. 1 Kor. 9, 15. Philem. 19. 21; aber auch das Präsens ist bei Paulus häufig (1 Kor. 14, 37. 2 Kor. 1, 13. 13, 10. Gal. 1, 20), sonst im N. T. (z. B. 1 Joh.) sogar gewöhnlich. — *ἐλπίζων*: das Particip dieses, sonst den PB. fehlenden, Verbums gibt hier den adversativen Grund an: »obgleich ich hoffe«, da man nämlich sonst, was mündlich geschehen kann, nicht ausführlich schriftlich zu thun pflegt; den wirklichen Grund gibt Vs. 15 an mit *ἐὰν δὲ βραδύνω*. Der Widerspruch dieser Cautele mit unserem *τάχιον* verräth nur das Gezwungene der Situation (S. 61). Jedenfalls ist es Absicht des Verfassers, seine Anordnungen als solche hinzustellen, die Paulus anwesend praktisch, abwesend theoretisch gebilligt haben würde. — *ἐλθεῖν πρὸς σέ*: vgl. 2 Tim. 4, 9. Tit. 3, 12. — *τάχιον*: so lesen ℵ F G, dagegen A C D *ἐν τάχει*, wie allerdings Paulus wohl geschrieben haben würde, vgl. Röm. 16, 20 (s. S. 97). Der in *τάχιον* liegende Comparativbegriff muss ergänzt werden, also nicht »in nicht zu langer Frist«, sondern entweder »bälder, als zu erwarten steht, als es den Anschein hat«, oder »bälder, als es desshalb den Anschein haben könnte, weil er schreibt« (Hofmann), oder bälder als sein Brief eintrifft (Winer, 5. Aufl. S. 280).

Vs. 15. *Βραδύνω* (S. 97): die nahe Aussicht auf die persönliche Gegenwart des Apostels würde, wenn sie ganz sicher wäre, den Brief zu einem Räthsel machen, daher schnell auf eine längere Verzögerung im Sinne der Bestimmung des Briefes für eine unbestimmt lange Zukunft vorbereitet wird (s. S. 62). — Nach *πῶς δεῖ* ist weder mit D Vulg. Ambrosiaster ein *σε* zu lesen, noch mit Luther zu ergänzen. Es ist nämlich nicht speciell vom eigenen Wandel des Tim. die Rede, sondern vom Verhalten bezüglich der Gemeindeordnung und des Gottesdienstes: Tim. soll wissen, wie es in einem Hause Gottes, wie die Kirche ein solches darstellt, zugehen, wie man darin wandeln soll. Wäre *σε* zu lesen oder zu ergänzen, so würde es nahe liegen, auch *ἐν οἴκῳ θεοῦ* specieller zu fassen, nämlich von der Gemeinde, in welcher Tim. lebte, also der zu Ephesus, während doch aus dem Folgenden hervorgeht, dass damit die Christenheit als ein Ganzes gemeint ist. Die Kirche also ist *οἶκος θεοῦ*, denn wie Gott in dem seiner Verehrung gewidmeten Zelt (Matth. 12, 4 = Marc. 2, 26 = Luc 6, 4) oder Tempel (Matth. 21, 13 = Marc. 11, 17 = Luc. 19, 46 = Joh. 2, 16, 17, vgl. auch Luc. 11, 51. Apg. 7, 47. 49), welche daher beide ursprüng-

lich und eigentlich »Haus Gottes« heissen, gegenwärtig ist, so wohnt er auch unter seinem Volke, wesshalb abgeleiteter und bildlicher Weise auch dieses, und zwar im alten (Hebr. 3, 2. 5 auf Grund von Num. 12, 7. Hos. 8, 1) wie im neuen Bunde (Hebr. 3, 6. 10, 21. 1 Petr. 4, 17, vgl. 2, 5 *οἶκος πνευματικός*), so genannt wird. Bei unserem Verfasser tritt aber, wenn er die Bezeichnung auf die Kirche überträgt, die Anschauung eines von der Gegenwart Gottes erfüllten Raumes zurück hinter der, auch 2 Tim. 2, 20. 21 bezeugten, anderen eines grossen göttlichen Hauswesens (Weiss, S. 458). Daher der Gegensatz Vs. 5. Verwandte Vorstellungen sind im N. T. ziemlich häufig: Gott ist *οἰκοδεσπότης* (Matth. 13, 27), die Apostel seine *οἰκονόμοι* (1 Kor. 4, 1, vgl. Luc. 12, 42) wie späterhin die Bischöfe (Tit. 1, 7); die Christen sind *οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* Eph. 2, 19, vgl. überhaupt Eph. 2, 19—22. Hier wirkt ausserdem wohl auch *θεοῦ οἰκοδομή ἔστε* 1 Kor. 3, 9 nach. — *ἀναστρέφεσθαι*: geht auf Gottesdienst, Verfassung, überhaupt auf das Gemeindeleben; es findet sich übrigens in PB. nur hier, in der paulinischen Literatur 2 Kor. 1, 12. Eph. 2, 3 und auch sonst im N. T. — *ἥτις*: das Relativ geht dem Sinne nach auf das vorangehende *οἶκος*, richtet sich aber im Genus nach dem folgenden *ἐκκλησία*, eine Construction, wie sie bei Paulus (vgl. Röm. 2, 14. 15 und besonders das hier nahe liegende 1 Kor. 3, 17 *ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν οἵτινές ἐστε ὑμεῖς*) und im Epheserbrief (3, 13. 4, 19. 6, 2) vorkommt, dagegen gerade in den PB. sonst nicht mehr. Statt zu fragen, ob *ἥτις* eine Grundangabe (Huther, Wiesinger) oder in seiner Beziehung auf das artikellose *οἴκῳ θεοῦ* blos die nähere Bestimmung nachbringt, was für ein Haus Gottes gemeint ist (Hofmann), wird man darin also wohl lediglich ein durch die Reminiscenz an 1 Kor. 3, 17 an die Hand gegebenes Mittel sehen, den bildlichen Ausdruck zu erklären. Der Grund, wesshalb es für Timotheus wichtig ist, zu wissen, wie beschaffen das gottesdienstliche Gemeindeleben sein müsse, liegt aber schon im bildlichen Ausdrucke selbst, d. h. in der Würde der Gemeinde ein *οἶκος θεοῦ* zu sein. Der Herr dieses *οἶκος* ist nämlich Gott (vgl. Stirm, S. 40), darum die Bewohner eines solchen *οἰκοδεσπότης* würdig wandeln sollen. Der Gedanke, dass Gott in der Gemeinde als einem *ναός* wohnt, d. h. so, dass er nicht anders in ihr wohnt, als sofern er in dem Innern der Gemeindeglieder Wohnung genommen hat, liegt also auch hier ferne. Das wäre die, mit Philo, welcher die Seele *οἶκος θεοῦ* nennt (De somniis, ed. Mangey, I. S. 643. und De resip. Noë, S. 402) sich berührende, echt paulinische Auffassung, wie sie sich bündig 2 Kor. 6, 16 *ὑμεῖς ναὸς θεοῦ ἐστὲ ζῶντος* ausspricht. Auch nach 1 Kor. 3, 16. 17 (2 Thess. 2, 4?) wohnt Gott in der Gemeinschaft als in einem Tempel, weil und

sofern diese aus Einzelnen besteht, von denen jeder für sich selbst vom Geiste Gottes erfüllt, ein *ναὸς θεοῦ* ist. Nach unserer Stelle dagegen ist Jeder soweit vom Geiste Gottes erfüllt, als er dem *πῶς ἀναστρέφεσθαι δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ* nachkommt, d. h. zur Gemeinde sich hält, in ihrem Bereiche lebt. Die richtige Consequenz davon zieht der Satz Cyprian's: extra ecclesiam nulla salus. — *ἐκκλησία θεοῦ*: das Haus Gottes wird also bewohnt von der Zahl der von Gott zu seinem Eigenthum Ausgewählten. Denn *θεοῦ* ist gen. possess. wie bei Kahal jahveh im A. T. Während Paulus (s. z. Vs. 5), eben weil er die jedesmalige Einzelgemeinde vor sich hat (S. 193), auch die Mehrheit *αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι* gebraucht (Röm. 16, 16. 1 Kor. 14, 33), stimmt mit dem Gebrauche des Wortes in unserem Briefe (die beiden anderen PB. haben es nicht) der Epheserbrief überein (S. 187). — *θεοῦ ζῶντος*: el chai Hos. 2, 1; in PB. noch 4, 10; bei Paulus öfters (Röm. 9, 26. 2 Kor. 3, 3. 6, 16. 1 Thess. 1, 9), auch sonst (Matth. 16, 16. 26, 63. Apg. 14, 15. Hebr. 3, 12. 9, 14. 10, 31. 12, 22. Apoc. 7, 2. 15, 7). Das *ζῶντος* hat den Nachdruck: der »lebendige« Gott sieht darauf, wie es in seinem Hause zugeht. — *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*: diese Worte verbinden die meisten ältern und neuern Ausleger als Apposition mit dem Vorhergehenden (zuletzt noch Hofmann, Pfleiderer, Mangold, S. 127, Stirm, S. 41f., Hackenschmidt: Die Anfänge des kath. Kirchenbegriffs, S. 36); andere (Bengel, Heinrichs, Flatt, Heydenreich, Wegscheider, Oosterzee, Wiesinger; vgl. auch Rothe, S. 76) ziehen sie als Anfangsworte zum folgenden Verse. Dagegen spricht, dass sich grammatisch nicht leicht mit zwei substantivischen Prädicaten ein drittes nur adjectivisches (hier *ὁμολογουμένως μέγα*) verbindet (Schleiermacher, S. 197), ein Substantivum aus dem Vorhergehenden (nämlich *ἑδραίωμα*) dazu zu ergänzen (Wieseler) aber unnatürlich hart ist. Ein Aufsatz in der »Zeitschrift für Protestantismus und Kirche« (1871, S. 237f.) vertritt gleichfalls die zweite Verbindung, macht aber sogar selbst darauf aufmerksam, wie die dritte Bestimmung weit schwächer sei als die zwei ersten, so dass die erwartete Klimax, selbst wenn man das *ὁμολογουμένως* betone (wichtig nach allgemeiner Zustimmung), doch nicht stattfinde. Schon um der Parallele 2 Tim. 2, 19 willen gehen beide Worte auf die *ἐκκλησία θεοῦ*, nicht, wie einigen Wenigen, unter den Alten dem Gregor von Nyssa, unter den Neuern Bunsen (Bibelwerk, I, S. CXCVIf.) beifiel, auf den Timotheus, in welchem Falle zudem *σε* unentbehrlich wäre und *στῦλον* stehen müsste. Weit näher läge eine Beziehung auf das unmittelbar vorangehende *θεοῦ ζῶντος*, also: der da ist Pfeiler und Feste (Inbegriff) der Wahrheit. Sprachliche Analogien dazu böten Marc. 7, 19. 12, 38. 40. Luc. 22, 20. Jak.

3, 8. Apoc. 2, 13. 3, 12. 8, 9, und der Artikel vor *στῦλος* und *ἑδραίωμα* wäre nicht absolut nöthig. Als *μόνος ἀληθινὸς θεός* (Joh. 17, 3), als *ὁ θεὸς ἀληθής* Röm. 3, 4., dem gegenüber *πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης*, sofern sie *μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει* (Röm. 1, 25), könnte, wie Christus geradezu *ἡ ἀλήθεια* (Joh. 14, 6), so Gott selbst *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* heissen. Tropisch, von Personen gebraucht, wie es bei dieser Verbindung hier der Fall wäre, findet sich *στῦλος* nicht nur Gal. 2, 9, sondern auch in der, dann mit unserm Ausdrucke sich irgendwie berührenden, Stelle Apoc. 3, 12 *ὁ νικῶν ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου*; im eigentlichen Sinne steht dagegen *στῦλος* nur Apoc. 10, 1. Es ist die Säule oder der Pfeiler, darauf das Dach ruht, keineswegs also blos dazu dienend, etwas hoch zu heben, wie Hofmann abschwächt. — *ἑδραίωμα*: nur hier, eigentlich das Festgestellte (vgl. *δικαίωμα*), geht über in die Neutralbedeutung »Unterlage, Grundfeste, feste Grundlage«, auf der etwas als an seinem Orte ruhen soll (Immer, S. 394. Hofmann vergleicht abschwächend makhon Ps. 33, 14); vgl. *θεμέλιος* 2 Tim. 2, 19 und zu der Verbindung *ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας* Kol. 2, 5 *στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως* (Schleiermacher, S. 50). Nach der gewöhnlichen und richtigen Auffassung wird sonach hier nicht die Kirche von der Wahrheit, sondern die Wahrheit von der Kirche gestützt und gehalten. Nur weil er diesen, allerdings schon gut katholischen, Gedanken (vgl. S. 187) vermeiden will, zieht der citirte Aufsatz der »Zeitschr. für Prot. und Kirche« (vgl. besonders S. 241) die falsche Verbindung der Worte vor. Aber die Stelle verräth in jeder Beziehung ihr späteres Datum. Während bei Paulus der *θεμέλιος* = *ἑδραίωμα* Christus ist (1 Kor. 3, 11), im Epheserbrief (2, 20) aber die Apostel und Propheten ihn bilden, ist er hier die Kirche. Aber eben von da aus erhebt sich ein letzter Einwurf gegen die ganze von uns befolgte Verbindung, sofern doch nicht ohne Grund mit dem oben citirten Aufsatze und mit Oosterzee gefragt werden kann: »Sollte die Gemeinde Haus (*οἶκος*) und Säule (*στῦλος*) zugleich sein?«, d. h. in einem und demselben Vs. das Ganze und ein einzelner Theil desselben, da ja das Haus schon *στῦλος* und *ἑδραίωμα* in sich schliesst. Wer trotz 1, 19. 6, 9. 10. 2 Tim. 2, 21. 26. 3, 9. 13 dies dem Verfasser nicht zutrauen möchte, brauchte desshalb zwar noch nicht die Worte zum Folgenden zu ziehen, sondern könnte die bereits als möglich nachgewiesene Beziehung auf *θεοῦ ζῶντος* weiter verfolgen und gegen unsere Auffassung etwa noch geltend machen, dass, wenn die *ἐκκλησία* als Unterlage oder Grundfeste bezeichnet werden sollte, entweder nach 2 Tim. 2, 19 hier *θεμέλιος*, oder aber dort nach unserer Stelle *ἑδραίωμα* zu erwarten wäre, jedenfalls an beiden Orten zur Bezeichnung der gleichen Idee

auch dasselbe Wort. In der That freilich ist *ἑδραίωμα* der allgemeinere Ausdruck, nach der einen Seite synonym mit *στῦλος*, nach der andern mit *θεμέλιος*. Wie jener so wird daher auch dieser Ausdruck zur Bezeichnung von Personen in ihrer Stellung zu einem Ganzen gebraucht, was dagegen von dem abstracteren *ἑδραίωμα* schwerlich wird nachzuweisen sein.

Vs. 16. *Καί* verbindet und hebt hervor, etwa »und zwar« (Wieseler), vgl. Joh. 1, 16. 1 Kor. 2, 2. 3, 5. 6, 6. Den Zusammenhang gibt Theodoret wenigstens dann gut an, wenn die Nöthigung, welche den Verfasser jetzt auf Skizzirung des Materiellen der kirchlichen Dogmatik führt, als eine subjective in dem oben (S. 323) dargelegten Sinne verstanden werden darf: *ταῦτα περὶ τῆς ἐκκλησίας εἰπὼν ἀναγκαίων τὸν δογματικὸν παρεισήγαγε λόγον*. — *ὁμολογουμένως*: das im N. T. nur hier vorkommende Wort heisst wie bei Profanscribenten und namentlich wie 4 Makk. 6, 31. 7, 16. 16, 1 und bei Josephus (Ant. I, 10, 2. II, 9, 6), »anerkanntermaassen«. Dass dann der Gedanke nicht paulinisch ausfällt, ist der einzige Grund, welchen Hofmann für die Bedeutung »entsprechend«, nämlich der Grösse des Hauses, geltend macht. — *μέγα ἐστιν τὸ μυστήριον*: vgl. *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν* Eph. 5, 32. Das *μέγα* ist »wichtig«. Unter *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* kann nur dasselbe verstanden werden wie Vs. 9 unter *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως*. Es ist eine Umschreibung der zuvor genannten *ἀλήθεια* (S. 177). Von der einen, der praktischen Kehrseite, welche diese aufweist (vgl. S. 176), besassen die Gegner vermöge ihrer Ascese die *μόρφωσις* (2 Tim. 3, 5), die *ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ* wandelnden Rechtgläubigen (2, 2) dagegen das Wesen: dort soll die *εὐσέβεια* als Ascese zur *γνῶσις* führen, hier führt die *πίστις* zu einem Leben *κατ᾽ εὐσέβειαν*. Die zweite theoretische Seite der *εὐσέβεια*, an deren Stelle die Irrlehrer ihre Fabeleien setzten, wird nun im Folgenden des Weiteren explicirt (S. 187). — Dass mit ℵACFG *ὅς*, und nicht mit KLP und etwa 200 Minuskeln, auch mit späteren Kirchenvätern das schon nach 2, 5 unwahrscheinliche *θεός*, aber auch nicht mit D *ὅ* zu lesen ist, dürfte nach der allseitig erschöpfenden Untersuchung Scrivener's (A plain introduction to the criticism of the N. T. 2. ed. 1874, S. 552 f.) feststehen. Im Vorhergehenden findet sich freilich kein Substantiv, auf welches *ὅς* bezogen werden könnte, denn Oosterzee's Rückbeziehung auf *θεοῦ ζῶντος* Vs. 15 ist eine exegetische Ungeheuerlichkeit. Daher fasst Mangold (S. 127), dem Hofmann und Schenkel (Bib. Lex. IV, S. 400) beistimmen, die folgenden Verba von *ἐδικαιώθη* an als Prädikate zu dem durch den Relativsatz *ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* umschriebenen Subjecte »der Fleischgewordene«, d. h. Christus, und ergänzt vor *ἐδικαιώθη* dem Sinne nach ein *οὗτος*; das

Prädicat »ist der wahre Heiland« wäre sonach nicht einfach ausgedrückt, sondern in fünf Sätze zerlegt, welche lauter einzelne Kriterien dafür angeben. Dagegen sehen die meisten Ausleger hier schon um des Parallelismus willen sechs einander coordinirte Relativsätze, so dass ὅς zu allen Prädicaten gehört und in der Weise auf μυστήριον zurück sieht, dass es als den eigentlichen Kern desselben die Christologie hervorhebt (Reuss). Das könnte sogar auf grammatisch zu rechtfertigendem Wege dann geschehen, wenn Olshausen's Erklärung von μυστήριον τῆς εὐσεβείας richtig, d. h. unter demselben der fleischgewordene Sohn Gottes, wie unter τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας 2 Thess. 2, 7 der menschgewordene Teufel zu verstehen wäre. Dann läge nämlich einer der Fälle vor, wo das Relativ sich nach dem natürlichen Genus des vorangehenden Substantivs richtet (vgl. A. Buttmann, S. 242). Eine Parallele böte Kol. 1, 27 τὶ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅ (so AB gegen ὅς ℵC) ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν. In der That kann wenigstens darüber kaum ein Zweifel bestehen, dass es diese Stelle und die Parallele Eph. 5, 32 τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστιν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν sind, die unsern Verfasser leiten, wenn er von der Kirche auf das Glaubensgeheimniss und von diesem unvermittelt auf ein Subject übergeht, das, wie aus den Aussagen von selbst hervorgeht, Christus sein muss. Die abrupte Weise der Einführung erklärt sich noch vollends, wenn man in den folgenden Worten ein Citat sieht, zu dem schon das ὅς gehört, also Anführung bekannter Worte. Dann sind sie entweder einem alten Symbolum entnommen (de Wette, Wiesinger), oder einer liturgischen Formel (Pfleiderer, Immer, S. 393), oder endlich geradezu einem alten christlichen Hymnus (schon Rambach: Anthologie christlicher Gesänge, 1817, I, S. 33 und die oben S. 252 genannten Ausleger), welchen unser Briefsteller citirt, »das Subject um so mehr unterdrückend, da es ihm hier nur auf die Prädicate, welche das μυστήριον involvirten, ankam« (Winer, S. 660 f.). Daher die genau sich entsprechende Form der sechs einzelnen Glieder (Huther). Vielleicht ist es Fragment eines Lobliedes auf Christus (vgl. 2 Tim. 2, 11 und Plin. ep. X, 97: carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem) in Form eines Wechselgesangs (Schenkel: Bibellexicon I, S. 617), sachlich zugleich ein Bekenntniss (Weiss, S. 465), sofern sich der Verfasser den Inhalt des Citates gleichsam als eine summa doctrinae, als ein verbum abbreviatum aneignet (Schenkel: Christusbild, S. 359). — Das erste Glied sagt aus, dass der ausserweltlich praeexistent gedachte (S. 168) Christus durch das φανερωθῆναι ἐν σαρκί Organ der innerweltlichen Thätigkeit Gottes geworden ist. Auf das geschichtliche Erscheinen Jesu auf Erden wird φανερωθῆναι zwar

auch Hebr. 9, 26. 1 Petr. 1, 20. 1 Joh. 3, 5. 8 bezogen, aber der Autor ad Ephesios gebraucht es Kol. 3, 4 wie auch anderwärts im N. T. von der künftigen Parusie. Dagegen ist bei ihm Gegenstand des *φανεροῦσθαι* stets *τὸ μυστήριον* (Röm. 16, 25. 26), das *τοῖς ἁγίοις* geoffenbart wurde (Kol. 1, 26) und zwar *εἰς πάντα τὰ ἔθνη* (Röm. 16, 26) oder *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* (Kol. 1, 27). Im Anschlusse hieran gebraucht unser Briefsteller den Ausdruck (s. z. 2 Tim. 1, 10). Während aber 2 Tim. 1, 10 *ἡ χάρις*, Tit. 1, 3 *ὁ λόγος* geoffenbart werden, ist hier eine Person, Christus, *φανερός* geworden, und zwar dadurch, dass er *ἐν σαρκί*, in einem materiellen leiblichen Wesen, in concreto als Mensch erschien. Dieselbe Verbindung begegnet noch fünfmal bei Barnabas, nämlich 5, 6 (*ὅτι ἐν σαρκὶ ἔδει αὐτὸν φανερωθῆναι*). 6, 7 (*ἐν σαρκὶ οὖν αὐτοῦ μέλλοντος φανεροῦσθαι*). 9, 14. 12, 10. Aehnlich, aber nicht ganz gleich, sind bei Johannes theils der Gebrauch von *φανεροῦσθαι* (1 Joh. 1, 2. 3, 5. 8), theils die Verbindungen *σὰρξ ἐγένετο* (Joh. 1, 14) und *ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι* (1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7). Während aber der Begriff der Annahme einer andern Wesenheit durch die letztere Formel wenigstens nicht ausgeschlossen, durch die erstere gefordert wird, eignet dem Ausdrucke *φανεροῦσθαι ἐν σαρκί* ein doketischer Beigeschmack, als ob eben nur seine *φανέρωσις* in der *σάρξ* bestanden hätte, letztere aber seinem Wesen fremd geblieben wäre, wie auch in den Anhängen des zweiten und des vierten Evangeliums *φανεροῦσθαι* von den Erscheinungen des Auferstandenen gebraucht wird (Marc. 16, 12. 14. Joh. 21, 14), dessen Leiblichkeit eben nach jenen Berichten wenig materiell, fast nur als Scheinleiblichkeit, gedacht werden müsste. Dann wäre der Sinn: seine *φανέρωσις* geschehe *ἐν σαρκί*, weil nur *σάρξ* sichtbar erscheinen kann, aber eben darum wäre sein *σάρξ* blosse *φανέρωσις*, nicht zu seinem Wesen gehörend, sondern nur Mittel zu dem Zwecke, von den *ἐν σαρκὶ ὄντες* gesehen zu werden. Dass der Verfasser wirklich doketisch gedacht habe, ist nun aber nach S. 132 nicht anzunehmen. Seine sonst paulinische Christologie hängt also hier zwar noch durch lose Fäden, wie *γενομένου κατὰ σάρκα* Röm. 1, 3, *ἐν ὁμοιώματι σαρκός* 8, 3 und *ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα* 9, 5, mit paulinischen Vorstellungen und Ausdrucksweisen zusammen; dagegen ist der Umstand, dass *σάρξ* in den PB. nicht mehr vorkommt, ein Anzeichen, dass der Verfasser hier Fremdes entlehnt, d. h. sich an johanneische Terminologie (im weitesten Sinn des Wortes) anschliesst (S. 167). — Das zweite Glied gebraucht den Ausdruck *ἐδικαιώθη*, so dass Christus selbst das Object des *δικαιοῦσθαι* ist, d. h. in einem Sinne, welcher dem Verfasser, aber auch dem wirklichen Paulus, sonst fremd ist. Zu dem halb doketischen Gehalte des vorigen Gliedes stimmt die richtige Erklärung, welche Hofmann von dem unsrigen

gibt: »Mit *ἐδικαιώθη* kann nichts Anderes gemeint sein, als dass er, der sich für etwas gab, was er seiner irdisch menschlichen Natur wegen nicht zu sein schien, insofern gerechtfertigt wurde, als es sich erwies, dass er es war«. Somit wäre *δικαιοῦσθαι* hier zu fassen wie Matth. 11, 19 = Luc. 7, 35: erwiesen, legitimirt werden. »Dann ist aber, wie mit *ἐν σαρκί* die Art und Weise seines *φανεροῦσθαι*, so mit *ἐν πνεύματι* die Art und Weise seines *δικαιοῦσθαι* ausgesagt«. »Als er aus dem Tode, welcher das Ende seines Daseins im Fleische war, in ein leibliches Leben, das seine Beschaffenheit von dem lebensetzenden Geiste hatte, hergestellt wurde, da ist ihm geschehen, was ihn rechtfertigte, indem es ihn als den erwies, für den er im Fleische hätte erkannt werden sollen«. Eine formale Parallele hat der Satz daher an 1 Petr. 3, 18 *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι* (vgl. S. 269), eine sachliche an Joh. 16, 10 *περὶ δικαιοσύνης* (sc. *τὸ πνεῦμα ἐλέγξει τὸν κόσμον* Vs. 8) *ὅτι πρὸς τὸν πατέρα μου ὑπάγω καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με*, was aussieht wie eine Paraphrase des kurzen Bekenntnisssatzes. Obwohl er also im Fleische erschienen war und sein wahres Wesen unter der Hülle desselben barg, hat sich doch dadurch, dass er in die überirdischen Regionen erhoben, sterblichen Blicken entzogen wurde, d. h. im Tode zum Vater hinging, gezeigt, dass er Recht gehabt hat, wenn er sich nicht für *σάρξ*, sondern für *πνεῦμα* ausgab. »Nun stehen aber *σάρξ* und *πνεῦμα* in diesem Gegensatze, dass *σάρξ* unsere schlecht leibliche, daher dem Tode unterworfene Natur, *πνεῦμα* dagegen Lebensetzendes, Lebendigmachendes ist« (Hofmann). Dies aber setzt eine Christologie voraus, die bereits über die paulinischen Sätze, wornach der zweite Adam *πνεῦμα* selbst und zwar *πνεῦμα ζωοποιοῦν* erst nach seinem Tode geworden ist (1 Kor. 15, 45. 2 Kor. 3, 17), ja selbst über 1 Petr. 3, 18 hinausgeschritten und auf dem Wege zu der johanneischen Anschauung begriffen ist, nach welcher eben der fleischgewordene Logos bereits sich als das belebende Princip der Welt darstellte (S. 167). Auf diesen bestimmteren Ausdruck sind mithin die etwas allgemeinen Erklärungen von *ἐν πνεύματι* zu bringen, als werde damit nur die geistige Lebenssphäre (de Wette) oder bestimmter das Jesu innewohnende, zugleich aber auch aus ihm heraus wirkende geistige Lebensprincip (Huther, Ellicott) oder seine höhere, göttliche Natur (Mack, Wiesinger) bezeichnet. Baur, der sich (Pastoralbr., S. 32) zunächst letzterer Erklärung anschloss, hat dies dann später dahin präcisirt, dass Christus »vermöge des höheren geistigen Princips, das in ihm war, als der legitimirt wurde, der er war, wie ja *πνεῦμα* überhaupt das Princip der Messianität ist« (Neutest. Theologie, S. 349), wobei er hauptsächlich an die Auferstehung gedacht wissen will (S. 350). Aehnlich auch Weiss, S. 465 und

Mayerhoff, S. 134 mit der Bemerkung, dass Christus als ἄδικος im Grabe geblieben wäre. Richtig wird dabei bemerkt, dass der Ausdruck ἐν nur durch den Gegensatz an die Hand gegeben sei (Baur: Pastoralbr., S. 32), wie ja in der That ἐν in Verbindung mit ἐδικαιώθη anders gemeint ist, als in Verbindung mit ἐφανερώθη (Hofmann), nämlich instrumental (Huther). Dadurch, dass ἐδικαιώθη die nothwendige Beziehung auf etwas, was ihm geschehen ist, nicht was er gethan hat, bewahrt, unterscheidet sich die richtige Erklärung auch von der sonst naheliegenden Mangold's (S. 127f.), wonach unser πνεῦμα wie Röm. 1, 4 (wo allerdings auch κατὰ πνεῦμα dem κατὰ σάρκα 1, 3 gegenübertritt, daher dieselbe Sphäre der Anschauung wie 1 Petr. 3, 18 und hier herrscht) das πνεῦμα ἁγιωσύνης wäre, welches er mittheilte. Die Mittheilung des Geistes sei nach altprophetischer Weissagung ein Kriterium der messianischen Zeit gewesen, Christus somit durch den von ihm mitgetheilten heiligen Geist als Messias erwiesen. Aehnlich auch Huther und Immer (S. 392). Aber vom Pfingstereigniss oder von nachgehendem Zeugniss des Geistes wird schon desshalb die Rede nicht sein können, weil das ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι als dem ἀνελήφθη ἐν δόξῃ vorausgehend zu betrachten ist; und ἐδικαιώθη schliesst nicht nur den Begriff des Constatirens und Legitimirens, sondern speciell denjenigen der nachfolgenden Rechtfertigung irgend einer in Frage gezogenen Position in sich. Ganz verfehlt sind dagegen alle Auslegungen, welche bei ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι an irgend etwas denken, was er ἐν σαρκί gethan oder erfahren hat (so Mack, Matthies, Wiesinger, Ellicott, Bisping). Davon wird nicht betroffen, liegt dafür aber sonst ausserhalb der nachweisbaren Gedankensphäre unserer Stelle die Erklärung Schenkel's, die überdies ein οὗτος vor ἐδικαιώθη erforderte: »derselbe, der im Fleisch geoffenbart wurde, wurde durch den Geist gerechtfertigt, d. h. zwischen Jesus als dem im Fleisch geoffenbarten Menschen und Christus als dem messianischen Träger des Weisheitsgeistes ist nicht nach Art der Irrlehrer zu unterscheiden« (Bibellexicon, IV, S. 400. Etwas anders »Christusbild«, S. 361, wo ἐδικαιώθη nach Herm. Mand. 5, 1 als »wurde gerecht gemacht« gefasst ist). — Im dritten Glied bezeichnet das ὤφθη, mit Dativ verbunden, ein Erscheinen und Sichzeigen, gerade wie auch Matth. 17, 3. Luc. 1, 11. Apg. 7, 2. 1 Kor. 15, 5—8. Hebr. 9, 28. Christus geht also zu den Engeln und zeigt sich ihnen. Somit wäre wohl an den Eintritt in die himmlische Welt zu denken, durch die der verherrlichte Christus den Engeln sichtbar ward. Baur (S. 32. Neutest. Theologie, S. 350) versteht das Glied gnostisch vom Durchgehen Christi durch die Reihen der Aeonen, de Wette von einem himmlischen Widerspiel der Höllenfahrt, Schenkel nach

Marc. 16, 5. Matth. 28. 2. Luc. 24, 4. Joh. 20, 12 von der Auferstehung (Christusbild. S. 360, Huther, Immer, Weiss von der Himmelfahrt; Matthies und Wiesinger endlich erklären: die Engel sahen den *σαρκωθείς* und zwar auf Erden, nachdem ihnen der Praeexistirende zuvor unbekannt gewesen war. Als ein Schauspiel auch für die Engel erscheint nun allerdings wenigstens der Tod Christi und die dadurch bewirkte Versöhnung Eph. 3, 10. vgl. Kol. 2, 15; daher auch in der gleichfalls bekenntnissmässig lautenden Stelle des Ignatius Trall. 9, 1 *ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων, ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων*, was der Interpolator auf die Engel, die Menschen und die von Christus aus dem Hades Erlösten bezieht. Sofern nun hier von etwas geredet zu werden scheint, was den Engeln und nicht auch den Menschen widerfuhr, könnte man immerhin an den descensus ad inferos, nur nicht, da die *ἄγγελοι* Matth. 25, 41. 2 Kor. 12, 7. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. Apoc. 12, 7. 9 erst durch eine nähere Bestimmung auf die Dämonenwelt weisen, mit Bretschneider Lexicon in N. T., S. 7 an *κακοδαίμονες*, sondern mit Hilgenfeld Einl., S. 749 an die *πνεύματα ἐν φυλακῇ* 1 Petr. 3, 19 denken. In der That erinnert nicht nur 1 Petr. 3, 18 an den zweiten, sondern auch 1 Petr. 3, 22 an diesen und an den letzten Satz unserer Formel (S. 269). Damit stimmt auch der Begriff des Momentanen in *ὤφθη*. Unter allen Umständen muss an ein majestätisches und verherrlichendes Moment gedacht werden, wie Matth. 24, 31. 25, 31. Joh. 1, 52, nicht aber an Engelerscheinungen während des irdischen Lebens Christi; die erschienen ihm, nicht er ihnen. Die Erklärung Boehmer's, Christus sei erschienen durch Engel, so dem Paulus vor Damascus, ist eine exegetische Rarität. Aber ein Curiosum ist auch die noch von Heydenreich, Leo, Ebrard, Mayerhoff (S. 134) und neuerlichst von Hofmann vertretene Ansicht, unter *ἄγγελοι* seien »Boten« Luc. 7, 24. 9, 52. Jak. 2, 25 verstanden, also doch die Apostel, und es sei von den diesen gewordenen Erscheinungen des Auferweckten die Rede (Hofmann). — Das vierte Glied gibt an, was gleichzeitig mit der den Engeln gewordenen Erscheinung oder seither auf Erden vorging (Weiss). Bezüglich *ἐκηρύχθη* s. z. 2 Tim. 4, 2; vgl. auch 1 Kor. 15, 12 *Χριστὸς κηρύσσεται* und 2 Kor 1, 19 *Ἰησοῦς Χριστὸς κηρυχθείς*: gewöhnlicher noch ist das Activum *κηρύσσειν Χριστόν* (Apg. 8, 5. 9, 20. 19, 13. 1 Kor. 1, 23. 2 Kor. 4, 5. 11, 4. Phil. 1, 15). Zu *ἐν ἔθνεσιν*, nicht »unter den Völkern«, sondern »unter den Heiden«, vgl. Matth. 28, 19 und in Paulinen Röm. 1, 5. 13. 16, 26. Kol. 1, 27. Der öfters citirte Aufsatz der »Zeitschrift für Protestantismus und Kirche« legt ein zu grosses Gewicht auf *ἐν*, womit die Verkündigung als blos an einzelne Völker ergehend bezeichnet werde.

— Im fünften Glied ist *ἐπιστεύθη* nicht mit »er ist beglaubigt worden« (vgl. *ἐπιστεύθην* 1, 11. Tit. 1, 3), sondern mit »er ist geglaubt worden« zu übersetzen. Vorausgesetzt ist also die durchaus abnorme Formel *πιστεύειν Χριστόν*, vgl. 2 Thess. 1, 10 *ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς* (Winer, S. 301). Das *ἐν κόσμῳ* ist dem Sinne nach mit *ἐν ἔθνεσιν* gleich und ohne alle böse Nebenbedeutung, wie das Wort ohne eine solche auch 1, 15. 6, 7, aber nicht in den andern PB. vorkommt. Vgl. Marc. 14, 9. Matth. 28, 19. — Das sechste Glied lautet *ἀνελήφθη ἐν δόξῃ*. Nun ist im N. T. *ἀναλαμβάνεσθαι* das sollene Wort für die Aufnahme Jesu in den Himmel Apg. 1, 2. 22 und in den Stellen Apg. 1, 11 und Marc. 16, 19 noch mit *εἰς οὐρανόν* verbunden; vgl. das Substantivum *ἀνάληψις* Luc. 9, 51. Ueber *ἀνελήφθη* s. z. 2 Tim. 4, 11. Nicht *εἰς δόξαν*, sondern *ἐν δόξῃ* heisst es, weil er fortan ewig in derselben bleibt, ein bleibender Zustand geschildert wird. Hofmann vergleicht Hebr. 1, 3. Diese *δόξα* ist Gottes (Röm. 6, 4), aber an Christus mitgetheilt (2 Tim. 4, 18), beiden gemeinsam (Tit. 2, 13, vgl. 1 Petr. 1, 21); daher an beide die Doxologie gerichtet wird (1 Tim. 1, 17 an Gott, 2 Tim 4, 18 an Christus); am Evangelium haftet sie (s. z. 1 Tim. 1, 11) und wird im Stande der Vollendung an den Erwählten offenbar (2 Tim. 2, 10). — Uebrigens entspricht das zusammenfassende letzte Glied, welches wie ein Hysteron proteron aussieht (Immer. S. 393) in umgekehrter Ordnung dem Glauben, welchen er nach dem fünften Gliede in der Welt fand (Weiss, S. 465). Im Uebrigen wird die chronologische Ordnung durch das *ἐδικαιώθη* und *ὤφθη* nur dann aufgehoben, wenn man ersteres auf die Auferstehung so beschränkt, dass der descensus ad inferos ausgeschlossen bleibt. Aber nach 1 Petr. 3, 18. 19 hat er ja gerade schon *ἐν πνεύματι* die Geister im Gefängnisse besucht. Baur (Pastoralbr., S. 32f. Neut. Theol., S. 350) verzichtet auf einen streng logischen Zusammenhang, findet aber drei Paare, von welchen je ein Glied mehr gnostisch, das andere antignostisch laute (was Hofmann voreilig einen »lächerlichen Einfall« nennt), nämlich: 1) *ἐφανερώθη ἐν σαρκί* — antignostisch, *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι* — gnostisch (der marcionitische Christus sei der spiritus salutaris); 2) *ὤφθη ἀγγέλοις* — gnostisch, *ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν* — antignostisch; 3) *ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ* — antignostisch, *ἀνελήφθη ἐν δόξῃ* — gnostisch. Die antignostischen Sätze beziehen sich auf den historischen Boden der Geschichte Christi und des Christenthums; die gnostischen dagegen auf das Verhältniss zur idealen Welt. Aber bei dieser Eintheilung der Sätze müssten der Symmetrie wegen die zwei Glieder des zweiten Paares ihre Stellung wechseln, und eigentlich gnostisch könnte höchstens das *ὤφθη ἀγγέλοις* erscheinen. Auch Matthies, de Wette

und Wiesinger nehmen richtig drei Gruppen zu je zwei Sätzen an, wogegen Huther und Ewald, auf die Zusammengehörigkeit von ἐκηρύχθη und ἐπιστεύθη nach Theodoret's Vorgang (οὐκ ἐκηρύχθη μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπιστεύθη) verweisend, nur zwei Haupttheile zu je drei Gliedern annehmen, von welchen die zwei ersten τὰ ἐπίγεια, das dritte jedesmal τὰ ἐπουράνια darstellen. Endlich hat Kolbe (im Programm des Stettiner Marienstifts-Gymnasiums »Qua fere via atque ratione Novi Testamenti interpretatio instituenda videretur, loco quodam ex Pauli epistulis desumpto 1 Tim. 3, 14—16 demonstravit«, 1872) folgendes Schema zu begründen gesucht: 1) Offenbarung — Fleisch; 2) Bestätigung — Geist; 3) Erscheinung — Engel; 4) Verkündigung — Menschen; 5) Glaube — Welt; 6) Schauen — Herrlichkeit.

Viertes Capitel.

Vs. 1—11: Gegen Irrlehrer, entsprechend der Stelle 2 Tim. 3, 1 f. und zurückgehend auf 1, 3. 4. 6. 7. 19. 20.

Vs. 1. Δέ: Gegensatz zu dem rechtgläubigen Bekenntnisse 3, 16. — πνεῦμα: als Princip der Weissagung; vgl. Hebr. 3, 7. Melchior Canus hat das Folgende auf die Jesuiten gedeutet. — ῥητῶς: nur hier im N. T. Es heisst »mit ausdrücklichen Worten«. Es lag also irgend wie eine in Worte gefasste Weissagung dieses Inhaltes dem Verfasser vor (vgl. S. 257), oder er kleidet die Beschreibung der Irrlehrer seiner eigenen Zeit in die Form einer dem Paulus durch den Geist geoffenbarten Weissagung. Uebrigens liegt in ῥητῶς λέγει nicht gerade der Begriff der Wortinspiration (vgl. ῥητός Herod. V, 57. Plato: Symposion, 313. De legg. VIII, 850). — ὑστέροις καιροῖς (S. 98): vgl. ἔσχαται ἡμέραι 2 Tim. 3, 1. Doch ist zwischen beiden Ausdrücken der Unterschied, dass ὕστεροι καιροί einfach auf die Zukunft, nicht gerade die »letzte« Zeit geht. Dem Verfasser kommt es darauf an, die geweissagten Irrlehrer als der apostolischen Zeit selbst fremd zu charakterisiren. — ἀποστήσονται: das intransitive Verbum ἀφίστασθαι kommt noch 6, 5 und bei Lucas (s. S. 96) vor; es wird sowohl mit ἀπό mit gen. als mit blossem Gen. construirt. Auch ἀφιστάναι ἀπό mit gen. findet sich meist bei Lucas. — τινές: nicht die Irrlehrer selbst, sondern die Opfer ihrer Verführung, s. S. 290. — προσέχοντες: vgl. 1, 4. — πνεύμασι πλάνοις: die Lesart einiger Kirchenväter πνεύμασι πλάνης ist Correctur nach 1 Joh. 4, 6. Die πνεύματα πλάνα sind die einzelnen Aeusserungen jenes πνεῦμα πλάνης,

das als *πνεῦμα κόσμου* dem *πνεῦμα ἀληθείας* oder *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* gegenübersteht. Ueberklug ist die Entdeckung, es werde damit (vgl. 1 Kor. 14, 12. 32. 1 Joh. 4, 1. 3) ihr specifisch enthusiastischer Character angedeutet, der nach Kol. 2, 18 auch den Philosophen in Kolossä zukomme (Wieseler: R. E. XXI, S. 279 f.) — *διδασκαλίαις*: s. z. 2 Tim. 3, 10. Hier steht das Wort in partem pejorem (vgl. Eph. 4, 14); der Plural *διδασκαλίαν* nur noch Kol. 2, 22 und im Citat Matth. 15, 9 = Marc. 7, 7. — *δαιμονίων*: gen. subj., vgl. Jak. 3, 15 *σοφία δαιμονιώδης*. Baur (S. 128 f.) meint, der Ausdruck beziehe sich auf die, auch in den Homilien sich findende, Vorstellung, dass heidnische Weisheit, Gnosis etc. einst von gefallenen Engeln auf Erden verbreitet worden sei; vgl. auch oben S. 128 Note 7 und die *πνεύματα δαιμονίων ποιοῦντα σημεῖα*, die *ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ψευδοπροφήτου* kommen Apoc. 16, 13. 14; zur Sache überhaupt 2 Thess. 2, 3. 2 Petr. 2, 1 f. 3, 3. Grundlage aller dieser Schilderungen ist Matth. 24, 15 f., selbst wieder aus Dan. 8, 12. 23. 11, 30. 32 stammend.

Vs. 2. *Ἐν ὑποκρίσει* (in PB. sonst nicht) *ψευδολόγων*: eine sehr lose und unklare Verbindung, am besten noch mit *προσέχοντες* zu verbinden, wobei dann *ἐν* instrumental zu fassen ist (Wiesinger, Huther); sehr gezwungen ist Hofmann's Verbindung *δαιμονίων ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων*, wobei *δαιμονίων* als Adjectiv zu fassen. Gewiss ist nur, dass mit den folgenden Genetiven die Irrlehrer bezeichnet werden. — *ψευδολόγων*: nur hier im N. T., vgl. *ψευδοδιδάσκαλος* 2 Petr. 2, 1 und *ψευδοπροφήτης* 1 Joh. 4, 1. — *κεκαυτηριασμένων*: nur hier. Das *καυτηριάζεσθαι*, cauterio notari, geschah nicht bloss Sclaven, sondern auch Verbrechern und zwar an der Stirne. Schleiermacher wollte an die ärztliche Operation des Ausbrennens denken, wozu schon Theodoret Anleitung gibt: *ὁ γὰρ τοῦ καυτῆρος τόπος νεκρωθεὶς τὴν προτέραν αἴσθησιν ἀποβάλλει.* Vgl. Eph. 4, 19 *ἀπηλγηκότες*. Der Verfasser nimmt es mit der moralischen Taxation von Irrlehrern keinesfalls sehr genau; vgl. S. 148. 153. 178 und s. z. 3, 9. Die Moralisten gründen auf unsere Stelle den Begriff der conscientia stupefacta. — *τὴν ἰδίαν συνείδησιν*: Accus. der näheren Bestimmung, wie 6, 5 *ἄνθρωποι διεφθαρμένοι τὸν νοῦν*. Zum Sinne vgl. Tit. 1, 15. 3, 11. — *ἰδίαν* ist zu lesen; nur D und lateinische Zeugen haben dafür *ἑαυτῶν*.

V. 3. *Κωλυόντων γαμεῖν*: vgl. S. 130. 148 f. 164. 235. Ein derartiges Verbot wird hier als antichristliches Wesen charakterisirt; unter das Gericht dieses Wortes fällt der erzwungene Cölibat des römischen Klerus so gut wie unter das der positiven Forderung Tit. 1, 6. 1 Tim. 3, 2. 12. Fragmente der Ignatianen (vgl. Petermann: Ignatii epist. S. 444 fg.) fordern geradezu Verehelichung der Jugend. So-

wohl *κωλύειν* (Röm. 1, 13. 1 Kor. 14, 39. 1 Thess. 2, 16), als *γαμεῖν* (1 Kor. 7) kommen zwar bei Paulus, aber nicht in den andern PB. vor. — *ἀπέχεσθαι βρωμάτων*: eine Construction wie 2, 12; aus dem negativen *κωλύειν* ist ein positives Wort des Gebietens zu entnehmen und hier zu ergänzen (vgl. Winer, S. 678. A. Buttmann, S. 343); ähnlich 1 Kor. 14, 34. Zur Sache vgl. Röm. 14, 21. Kol. 2, 16. 23. Hebr. 9, 10. 13, 9. Die Stelle Tit. 1, 14. 15 führt insonderheit auf Speisewählerei (S. 149 f.) — *ἀπέχεσθαι*: in PB. nur hier, bei Paulus 1 Thess. 4, 3. 5, 22 und zwar, statt wie hier und Apg. 15, 29. 1 Petr. 2, 11 mit dem blossen Genetiv, mit *ἀπὸ* cum genet. verbunden, wie Apg. 15, 20; das Activ *ἀπέχειν* Phil. 4, 18. Philem. 15. — *βρωμάτων*: in PB. nur hier. — *ἃ κτλ.*: über das Eheverbot ist das Nöthige bereits 2, 15 gegensätzlich gesagt, daher bloss das Speiseverbot weiter berührt wird. — *ἔκτισεν*: in PB. nur hier, bei Paulus häufig. Jene Beschränkungen stehen im Widerspruch mit der in der Schöpfung bezeugten Urordnung Gottes selbst (Beck). — *μετάληψιν*: nur hier; vgl. S. 105. 107. — *εὐχαριστία*: über das Wort s. z. 2, 1 und S. 111, zur Phrase *μετὰ εὐχαριστίας* vgl. Apg. 24, 3. Phil. 4, 6, zur Sache 1 Kor. 10, 30. 31. — *τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν*: es sind nicht etwa zwei verschiedene Gattungen von Menschen, sondern dieselben zwiefach bezeichnet; daher der Artikel nur einmal steht (A. Buttmann, S. 86. Heydenreich umschreibt richtig: *ἵνα οἱ πιστοὶ καὶ ἐπεγνωκότες τὴν ἀλήθειαν μεταλαβῶσιν αὐτῶν μετὰ εὐχαριστίας*. Gerade den Gläubigen mit Speiseverboten lästig zu fallen, wäre doppelt unzulässig. Sonach ist der Dativ mit *ἔκτισεν εἰς μετάληψιν* zu verbinden, und verkehrt ist Hofmann's Verbindung der Worte mit dem Folgenden: denen, die im Glauben stehen und die Wahrheit erkannt haben, weil ihnen (in ihren Augen) jegliches Ding, das Gott geschaffen hat, gut ist, ist auch keines, wenn es mit Danksagung hingenommen wird, verwerflich.

Vs. 4. *Ὅτι*: begründend; vgl. 1 Kor. 10, 23. 26. 30. — *κτίσμα*: den Menschen entgegengesetzt wie Sap. 9, 2, im N. T. sonst (S. 97. 105) allgemeiner gebraucht. Zum Gedanken vgl. Röm. 14. 14. 20. Apg. 10, 15. Tit. 1, 15. — *ἀπόβλητον*: nur hier im N. T.; es ist *ἀποβολῆς ἄξιος*. Vgl. Iliad. 3, 65 *οὗτοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα*. Der Satz ist einfache dogmatische Begründung des Vorigen von ähnlicher principieller Bedeutung wie Marc. 2, 27. 7, 15; vgl. S. 149. — *μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον*: vgl. Eph. 5, 20 und S. 111.

Vs. 5. *Ἁγιάζεται*: nicht »für rein erklären«, sondern »zu etwas Heiligem machen«. An sich ist die Speise ein Adiaphoron, nicht unter den sittlichen Gegensatz Fallendes. Erst muss sie noch eine specifische Weihe empfangen, ehe sie dem Christen als einem Geweihten homo-

gen erscheint (Weiss, S. 463). — *λόγου θεοῦ*: weder Gen. 1, 29. 31 d. h. das bei der Schöpfung gesprochene Segenswort, wodurch Gott die Speise dem Menschen zum Gebrauch bestimmte (Weiss), noch Apg. 10, 15, sondern das im Dankgebet vorkommende Wort Gottes, wie solche Gebete noch jetzt in Worten aus der h. Schrift (z. B. Ps. 145, 15. 16) bestehen. — *ἐντεύξεως*: s. z. 2, 1, zur Sache S. 251.

Vs. 6. Aufträge an Timotheus, zunächst in Bezug auf die jetzt gegenwärtig gedachte (S. 157) Irrlehre. — *ταῦτα*: die in 4, 4. 5 entwickelten Grundsätze (Schleiermacher, S. 206), wogegen es die Meisten entweder auf 1, 1—3, wozu 1, 4. 5 nur Zusatz (Mack, de Wette, Wiesinger, Huther, Ellicott) oder aber nach Chrysostomus auf den ganzen Zusammenhang von 3, 16—4, 5 (so noch Hofmann und Beck), Heinrichs und Heydenreich sogar auf 3, 16 mit Ausschluss von 4, 1—5 zurückbeziehen. — *ὑποτιθέμενος*: *ὑποτίθεσθαι* »unter den Fuss geben«, heisst sowohl »lehren«, als auch »anrathen, befehlen«, in letzterer Bedeutung nur hier (vgl. S. 100). — *τοῖς ἀδελφοῖς* zieht Hofmann zu *καλὸς ἔσῃ διάκονος*: dieses sich zum Vorwurf nehmend, werde er den Brüdern ein rechter Diener Christi sein, indem er sich dann mit den Worten des Glaubens und der rechten Lehre, der er nachgegangen ist, nähre; dagegen vgl. Hilgenfeld: Einl. S. 750. Nur hier in den PB. bezeichnet *ἀδελφοί* die Glieder der christlichen Gemeinde, an deren Vorsteher die Briefe gerichtet sind; denn 2 Tim. 4, 21 sind es die Christen der Gemeinde, aus welchen der Brief kommt, 1 Tim. 6, 2 ist es allgemeine Bezeichnung für »Christen« überhaupt und 5, 1 steht es im eigentlichen Sinne. — *διάκονος*: nicht speciell »Diakon«, vgl. 2 Tim. 4, 5 und S. 211. Bei Paulus gewöhnlich *διάκονος θεοῦ* (z. B. 2 Kor. 6, 4), *τοῦ εὐαγγελίου* (Eph. 3, 7. Kol. 1, 23), *καινῆς διαθήκης* (2 Kor. 3, 6), aber 2 Kor. 11, 23 *διάκονοι Χριστοῦ*, Kol. 1, 7 *διάκονος Χριστοῦ*. — *ἐντρεφόμενος* scheint missbräuchlich für *ἐντεθραμμένος* (Schleiermacher, S. 54), innutritus, zu stehen. Aber schon Chrysostomus und Theophylakt, neuerdings Planck, Wegscheider, Matthies und Winer, S. 404, Stirm, S. 80 rechtfertigen das Praesens, sofern die *λόγοι τῆς πίστεως* (vgl. S. 180) als permanentes Nahrungs- und Bildungsmittel des Timotheus in Betracht kommen. Uebrigens steht *ἐντρέφεσθαι* im N. T. nur hier. — *ᾗ* ist mit ℵDFG zu lesen, nur A hat *ἧς*, was seltene Attraction wäre (vgl. A. Buttmann, S. 247). — *τῆς καλῆς διδασκαλίας*: vgl. S. 180, wegen des Artikels A. Buttmann, S. 87. — *παρηκολούθηκας*: s. z. 2 Tim. 3, 10, welche Stelle sich in unserm Vs. theilweise wiederholt (Schleiermacher, S. 205f.).

Vs. 7. Falsch trennt Hofmann die hier beschriebene »Sonderlehre« von der »Irrlehre« Vs. 1—3. Vgl. dagegen Hilgenfeld,

S. 750. — *βεβήλους*: s. z. 2 Tim. 2, 16. — *γραώδεις*: nur hier; »altvettelisch«; Altweibergeschwätz, abgeschmacktes Zeug, vgl. 2 Tim. 2, 23. Dabei entschlüpft Baur (S. 12) eine Erinnerung an die gnostische Sophia-Achamoth, die als ein altes Mütterchen ausserhalb des Pleroma im Winkel sitze, wesshalb die Apologeten sich beeilen, ihn zu belehren, *γραώδης* sei nicht ein *μῦθος*, der von einer *γραῦς* handelt, sondern ein solcher, der sich für eine *γραῦς* schickt; was sich lediglich von selbst versteht. — *μύθους*: s. z. 2 Tim. 4, 4. — *παραιτοῦ*: s. z. 2 Tim. 2, 23. — *γύμναζε*: das Verbum, in der classischen Gräcität von jeder anstrengenden Uebung gebraucht, kommt sonst im N. T. nur in der Participialform *γεγυμνασμένος* vor (S. 97). — *πρός*: indicat finem *γυμνασίας*, nämlich die praktische *εὐσέβεια*, s. z. 2 Tim. 3, 5. Object der Uebung ist das Leben, Ziel die *εὐσέβεια*.

Vs. 8. Begründung der letzten Ermahnung. — *ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία*: diese Worte werden von vielen Auslegern auf die Irrlehrer bezogen (Wieseler, Hilgenfeld, Beck). Man versteht sie dann von der ascetischen Enthaltsamkeit derselben (Matthies, Wiesinger, Ellicott, Pfleiderer, Hofmann, Reuss, Mayerhoff, S. 125), oder auch von einer in Geberden und Ceremonien bestehenden Frömmigkeit (Neander, S. 414); aber sowohl der allgemeine Gedankenzusammenhang, als auch die viel stärkere Bezeichnung der Irrlehre als einer *διδασκαλία δαιμονίων* Vs. 1 sprechen für eine andere Fassung, wonach die Worte von der Uebung des Leibes, vom Turnen und Ringen, zu verstehen sind (so die griechischen Ausleger, neuerdings Schleiermacher, S. 56f. De Wette, Huther). Der Verfasser stellt, aus Veranlassung des *γύμναζε* im vorigen Vs., der bei den Griechen mit so vieler Sorgfalt betriebenen leiblichen Uebung die geistliche Ritterschaft gegenüber. Der Gedanke ist der gleiche wie in der, für unseren Briefsteller überhaupt so fruchtbaren, Stelle 1 Kor. 9, 24—27. — *σωματικὴ*: nur noch Luc. 3, 22; vgl. Diog. Laert. VI, 70 *διττὴν δὲ ἔλεγεν* (Diogenes) *εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικήν*. — *γυμνασία*: nur hier im N. T. — *πρὸς ὀλίγον*: nicht, wie Jak. 4, 14 von der Zeit, sondern um des Gegensatzes zu *πρὸς πάντα* willen, von der Sache, also »zu Wenigem«; vgl. S. 182. — *ἡ δὲ εὐσέβεια*: sofern hier die *εὐσέβεια* (über deren Wesen vgl. S. 176f. Gegensatz ist zu den *μῦθοι* der Irrlehrer, muss sie der falschen Theorie die rechte entgegensetzen, die *διδασκαλία κατὰ πίστιν κοινήν* (Tit. 1, 4); zugleich weist das *ἡ δὲ εὐσέβεια* oder genauer *ἡ δὲ γυμνασία ἡ πρὸς εὐσέβειαν* als Gegensatz zu *ἡ σωματικὴ γυμνασία* auf etwas Praktisches, auf ein im Leben sich Darstellendes: übe dich in einem dem gemeinsamen Glauben entsprechenden Lebenswandel. Der, allerdings in Ascese bestehenden, scheinbaren *εὐσέβεια* der Gegner tritt 6, 6

die rechte *μετὰ αὐταρκείας* verbundene *εὐσέβεια* gegenüber. Nicht Ascese, sondern bescheidene »Genügsamkeit« ist die praktische Seite der christlichen *εὐσέβεια*. Vgl. 2, 2, 6, 8 und S. 177 f. — *ὠφέλιμος*: s. z. 2 Tim. 3, 16. — *ἐπαγγελίαν*: s. z. 2 Tim. 1, 1, wo derselbe Gen. folgt. — *ἔχουσα*: Begründung und Bestätigung des *πρὸς πάντα*. — *ζωῆς τῆς νῦν*: nur hier, ist nicht »langes und glückliches Leben« nach Ex. 20, 12 de Wette, Wiesinger, Ewald', sondern der Verfasser will sagen: »für Zeit und Ewigkeit« (Beck). — *τῆς μελλούσης*: nur hier, statt *αἰὼν ὁ μέλλων* oder *ἐρχόμενος*. Zur Sache vgl. Luc. 18, 30 *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον* (S. 117').

Vs. 9. S. z. 1, 15. Diesmal dienen die Worte zur Bekräftigung des Vorhergehenden, freilich »äusserst lahm, da das Vorhergehende selbst nur beiläufig als Gegensatz gegen die *σωματικὴ γυμνασία* erwähnt wurde« (Schleiermacher, S. 104). Darum aber gehen sie, noch dazu sammt dem Zwischensatz *εἰς τοῦτο γὰρ κτλ.*, noch lange nicht auf das folgende *ὅτι* (Hofmann).

Vs. 10. *Εἰς τοῦτο* geht entweder direct auf Vs. 8 (Beck) oder zunächst auf den folgenden Satz mit *ὅτι* (Wiesinger) und durch ihn indirect auf Vs. 8; der Sinn bleibt der gleiche. — *γάρ*: Begründung des Vorigen, d. h. des grossen Werthes (Vs. 9) der in Vs. 8 ausgesprochenen Wahrheit. — *καὶ* vor *κοπιῶμεν* ist mit ℵ A C D gegen F G zu streichen. — *κοπιῶμεν*: s. z. 2 Tim. 2, 6. — *ἀγωνιζόμεθα* lesen ℵ A C F G, während D und die meisten Versionen *ὀνειδιζόμεθα* haben. Die erstere Lesart könnte aus Kol. 1, 29 *εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος* entstanden sein. Das Verbum ist paulinisch (s. z. 2 Tim. 4, 7), während *ὀνειδίζειν* nur im Citat Röm. 15, 3 vorkommt und auch in PB. sonst nicht mehr. Aber gerade darum dürfte *ὀνειδιζόμεθα* ursprüngliche Lesart sein; der Contrast von Arbeit und Schmach ist origineller als der von Arbeit und Kampf. — *ὅτι* heisst »weil«, wenn *εἰς τοῦτο* auf Vs. 8 direct bezogen wird, und »in Rücksicht darauf dass« (propterea quod), wenn es mit *εἰς τοῦτο* zusammengeschlossen wird. — *ἠλπίκαμεν ἐπί*: s. z. 5, 5. — *ζῶντι*: s. z. 3, 15. — *ὅς ἐστι*: zur Hervorhebung des lebendigen Gottes dienend, auf den man hoffen darf. — *σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων*: vgl. S. 165 f. und 171. — *μάλιστα πιστῶν*: hier wird, da der Begriff *σωτήρ* auf die *ζωὴ μέλλουσα* Vs. 8 zu beziehen ist, die paulinische Schärfe vermisst, der zufolge eben nur *πιστοί* und gar keine andere in das ewige Leben gerettet werden können (Schleiermacher, S. 207; vgl. Reuss).

Vs. 11. *Παράγγελλε*: »gebiete«, also nicht mit *δίδασκε* synonym, s. z. 1, 3. — *ταῦτα*: wird bald auf das Vs. 8 von der *εὐσέβεια* Gesagte, bald auf Vs. 10 bezogen, während es einfach Wiederaufnahme von Vs. 6 und Schlussstrich zu dem ganzen Abschnitt ist, betreffs dessen

das Urtheil Schleiermacher's zu beachten, »wie lose an dem letzten Zusatz Vs. 8 die folgenden Vs. 9—11 hängen, und wie sich das *παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε* so bald und unbeholfen wiederholt nach dem *ταῦτα ὑποτιθέμενος*, noch dazu ohne dass auch nur irgend etwas Besonderes inzwischen wäre beigebracht worden« (S. 206 f.).

Vs. 12—16: Persönliche Mahnungen an Timotheus.

Vs. 12. Verhältniss des Timotheus zur Gemeinde. — *σου* hängt von *νεότητος* ab, dieses wieder von *καταφρονείτω*. Doch regiert letzteres möglicher Weise auch beide Genetive (A. Buttmann, S. 143). — *νεότητος*: sonst noch viermal (S. 97), und zwar stets in der Redensart *ἐκ νεότητος*. — *καταφρονείτω*: noch, gleichfalls im Imperativ, 6, 2; in beiden andern PB. nicht, aber paulinisch. — Die Warnung geht wider falsche Bescheidenheit des noch jungen Timotheus, vgl. Tit. 2, 15 und S. 82. 214. — *τύπος*: s. z. Tit. 2, 7. — *ἀναστροφῇ*: in PB. nur hier, aber synonym damit 2 Tim. 3, 10 *ἀγωγή*; bei Paulus Gal. 1, 13. Eph. 4, 22. Im Sinne von »Lebenswandel, Aufführung«, wie hier, ist das Wort zwar nicht classisch, aber hellenistisch (Tob. 4, 14. 2 Makk. 5, 6). — Zwischen *ἐν ἀγάπῃ* und *ἐν πίστει* hat die lect. rec. noch *ἐν πνεύματι* gegen ℵACDFG. — *ἁγνείᾳ*: nur noch 5, 2 (Gal. 5, 22 zu streichen). Da *ἁγνός* Tit. 2, 5. 1 Tim. 5, 22 »keusch« heisst (vgl. 2 Kor. 11, 2), wird wohl das Substantiv ebenfalls im speciellern Sinne zu verstehen sein. Dagegen gebraucht Paulus *ἁγνότης* (2 Kor. 6, 6, vgl. 1 Petr. 3, 2 *ἁγνὴ ἀναστροφή*) und *ἁγνὸς* Phil. 4, 8. 2 Kor. 7, 7) im weiteren Sinne (sittliche Reinheit, Lauterkeit). Ein dem Begriff »Keuschheit« völlig entsprechendes Wort hat die griechische Sprache einfach desshalb nicht, weil dem Griechenthum die Sache fehlte.

Vs. 13. *Ἕως ἔρχομαι*: vgl. 3, 14; also: so lange du als mein Stellvertreter oberste Autorität in der Gemeinde bist; vgl. S. 224. So wie hier *ἕως* mit einem Verbum verbunden wird, kommt es nur noch 1 Kor. 4, 5. 2 Thess. 2, 7 vor. — *πρόσεχε*: s. z. Tit. 1, 14; *προσέχειν τινί* noch Hebr. 7, 13. Apg. 20, 28. — *ἀναγνώσει*: noch Apg. 13, 15. 2 Kor. 3, 14 und zwar von gottesdienstlicher Lection der Schrift (vgl. S. 250). — *τῇ παρακλήσει. τῇ διδασκαλίᾳ*: ebenso mit einander verbunden Röm. 12, 7. 8. Das Wort *παράκλησις* kommt in PB. nicht weiter vor, wohl aber das Verbum *παρακαλεῖν*; vgl. Apg. 13, 15. 15, 31 *λόγος παρακλήσεως* Ermunterungsvortrag. Dagegen ist *διδασκαλία* ein Lieblingswort unserer Briefe. Hier »Lehrvortrag« (Beck).

Vs. 14. Zu *ἀμέλει* vgl. S. 96. — *ἐν σοί* für *σοῦ*, vgl. 2 Tim. 1, 5 *ἡ ἐν σοὶ πίστις*, Matth. 6, 23 (Luc. 11, 35) *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί*. Bei Paulus nicht so, aber vgl. S. 232. Hiernach behält das *ἐν* seine Bedeutung (vgl. Gal. 1, 16. 1 Kor. 9, 15. 14, 11. Apg. 4, 12) und ist

nicht pure notio genetivi. — *χαρίσματος*: s. z. 2 Tim. 1, 6, wozu unsere Stelle die negative Kehrseite bietet (S. 232). Ueberhaupt ist die Situation beiderseits dieselbe, und der Grund der Ermahnungsbedürftigkeit des Timotheus liegt nach Vs. 12 in jugendlicher Schüchternheit (vgl. dagegen S. 78f.). — *ὃ ἐδόθη σοι*: entweder nach 1 Kor. 12, 1 vom Geiste (Huther) oder vom Apostel (Hofmann), dann aber nach Weisung des Geistes, der durch Prophetenspruch sich kundgab. — *διὰ προφητείας*: unrichtig Mack und Hofmann: »in Folge von Weissagungen«, als wäre *προφητείας* der Accusativ des Plurals. Dem Gewicht, welches der Ausdruck im Context hat, entspricht nur die, von fast allen Neuern befolgte, Fassung als gen. sing., wobei *διά* nicht in »bei, zufolge«, abzuschwächen; selbst die Fassung von Matthies und Reuss als Vermittlungsform, unter der etwas in's Leben tritt, geht fehl angesichts von parallelen Stellen wie 2 Tim. 1, 6. Apg. 8, 17. 18. 9, 17. 19, 6. — *προφητείας*: s. S. 230 und z. 1, 18. — *ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν*: s. z. 2 Tim. 1, 16. Zu beachten ist, dass hier die Händeauflegung als begleitendes Moment (*μετά*), 2 Tim. 1, 6 aber als vermittelnde Ursache (*διά*, also wie hier die *προφητεία*), erscheint. — *τοῦ πρεσβυτερίου*: nur hier vom christlichen Presbytercollegium (S. 96. 203. 209). Vgl. dagegen *μου* 2 Tim. 1, 6 und S. 229f. Falsch aber bezieht Huther, als ob statt *μετά* vielmehr *καί* stünde, den Genetiv auch zu *προφητείας* (vgl. überhaupt gegen seine Unklarheiten Stirm: Jahrb. 1876, S. 313).

Vs. 15. *Ταῦτα*: die Ermahnungen Vs. 12—14. — *μελέτα*: sonst (S. 97) meditari; hier in ursprünglicher Bedeutung von exercere, sorgfältig betreiben. — *ἐν τούτοις ἴσθι*: totus in hoc sis; vgl. Stirm, S. 47: »Nicht bloss einzelne Theile seiner Thätigkeit, sondern den ganzen Menschen, die ganze Person nimmt das Amt in Anspruch«. — *ἴσθι*: noch Matth. 2, 13. 5, 25. Marc. 5, 34. Luc. 19, 17, aber anders als hier. — *προκοπή* (S. 100): Fortgang (Hofmann: Fortgeschrittenheit). Zu ergänzen ist »in der Amtsführung«, oder allgemeiner »im christlichen Leben«. — *φανερά*: bei Paulus öfters, in PB. nur hier. — Das *ἐν* vor *πᾶσι* ist nach ℵACDFG zu streichen; mit der recepta wollte man der *προκοπή* eine Beziehung (Beck: allseitige Ausbildung) geben.

Vs. 16. *Ἔπεχε*: attende tibi et doctrinae, nicht: fiduciam pone in te ipsum et doctrinam. Vgl. Apg. 20, 28 *προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς*. In PB. nur hier; dagegen Phil. 2, 16 mit Accus. wie Apg. 19, 22; mit Dativ wie hier verbunden Apg. 3, 5; absolut Luc. 14, 7. Also doch nicht in seiner hiesigen Bedeutung »ganz einzig« (Schleiermacher, S. 75). — *σεαυτῷ*: vgl. Vs. 12. — *διδασκαλίᾳ*: vgl. Vs. 13. Hofmann, stets abschüssige Wege aufsuchend, wo die gebahnten vor

den Füssen liegen, verbindet *τῇ διδασκαλίᾳ ἐπίμενε αὐτοῖς*. letzteres als Dativus commodi fassend. — *ἐπίμενε*: sonst nur noch bei Paulus und in Apg. — *αὐτοῖς* ist Neutrum und geht auf *ταῦτα* Vs. 15. — *σώσεις*: ist nicht, mit de Wette (vgl. übrigens auch Weiss. S. 456) von Timotheus anders (major beatitudinis gradus) zu verstehen, als von den *ἀκούοντες* (vgl. dieselbe Bezeichnung des Publicums Eph. 4, 29); *σώζειν* ist »das messianische Heil erlangen« (vgl. 1 Kor. 3, 15). Timotheus wird sein Heil und das der Gemeinde zugleich fördern; vgl. Dan. 12, 3. Luther übersetzt also richtig.

Fünftes Capitel.

Vs. 1—16: Pastoralvorschriften für Verhalten zu Alten und Jungen; die kirchlichen Wittwen. Nach Schleiermacher (S. 210) der »Kern des Ganzen«, jedenfalls die concreteste und fasslichste Partie des Briefes (vgl. S. 3).

Vs. 1. *Πρεσβυτέρῳ*: in seiner natürlichen Bedeutung gebraucht (S. 215). Freilich kommt so *πρεσβύτερος* im N. T. (S. 97) nicht mehr vor. Wo mit dem Worte nicht die Aeltesten der Juden und Christen bezeichnet sind, und abgesehen von den 24 Aeltesten der Apokalypse, wird dasselbe gebraucht entweder in der Bedeutung »Vorfahren« (= *οἱ πατέρες* Matth. 15, 2. Marc. 7, 3. 5. Hebr. 11, 2) oder in wirklich comparativischer Bedeutung, wo wir es allerdings auch durch den Superlativ geben können, da nur zwei Theile verglichen werden (Luc. 15, 25. Joh. 8, 9). — *ἐπιπλήξῃς*: nur hier; »darauf zuschlagen, schelten«, überhaupt alles heftige, schroffe Auftreten umfassend. — *πατέρα*: Timotheus ist zwar selbst noch ein *νεός* (S. 214), aber er vertritt die höchste kirchliche Autorität (S. 225). — *νεωτέρους*: vgl. Tit. 2, 6; jüngere Personen, etwa mit Timotheus gleichalterig, daher seine *ἀδελφοί*. — Das *μὴ ἐπιπλήξῃς* ist übrigens dem Sinne nach zu diesem und den folgenden Gliedern zu ziehen.

Vs. 2. *Πρεσβυτέρας*: nur hier im N. T., vgl. S. 241. — *νεωτέρας*: das Feminin nur hier absolut, dagegen Vs. 11. 14 mit *χήρας* verbunden. Also entweder junge Weiber oder Diakonissen; s. S. 239. — *ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ*: gehört ausschliesslich zu *νεωτέρας*, nicht auch zu den andern Gliedern, und *ἁγνεία* ist wie 4, 12 speciell »Keuschheit«, die empfohlen wird, weil sein Rath auch geschlechtliche Verhältnisse berühren muss (Stirm. S. 70; vgl. Mosheim und Beck).

Vs. 3. *Χήρας*: von den »Wittwen« ist Vs. 3—16, und nur hier in PB. die Rede; vgl. S. 240 f. Bei Paulus kommt das Wort nur 1 Kor. 7, 8 vor, unzweifelhaft in seiner natürlichen Bedeutung, ebenso sonst im N. T. Nur Apg. 6, 1 werden Wittwen in einem an 1 Tim. 5, 16 erinnernden Zusammenhange erwähnt, und die Apg. 9, 39. 41 auftretenden »Wittwen« erscheinen als Empfängerinnen von wohlthätigen Gaben, als Almosen und Kleider, die sie dann mit Sachkenntniss an die würdigen Armen ihres Geschlechtes vertheilen. — *τίμα*: nach Alten und Neuen (von de Wette bis Pfleiderer und Beck) so viel als »sorge für sie, unterstütze sie«, nämlich mit Geld, welche Bedeutung dem Verbum auch Matth. 15, 5 und Apg. 28, 10 eignen soll und Sir. 38, 1 wirklich eignet. Mit Bestimmtheit kann aber nur *διπλῆς τιμῆς* Vs. 17 für eine solche prägnante Bedeutung an unserer Stelle angeführt werden. Der nächste Zusammenhang dagegen würde nicht hinausführen über die einfache Auslegung: »achte, ehre sie« (Schleiermacher, S. 211 f.): eine allgemeine Mahnung als Einleitung zu den folgenden specielleren Vorschriften. Das Verbum *τιμᾶν*, in PB. nur hier, findet sich in Paulinen nur Eph. 6, 2 im Citat; sonst aber öfters, vgl. z. B. 1 Petr. 2, 17. — *ὄντως*: sonst als Adverb gebraucht (S. 105); in unserm Briefe (in den andern PB. begegnet das Wort nicht) stets adjectivisch mit *χήρα* und *ζωή* (6, 19) verbunden. — *ὄντως χήρας*: so noch Vs. 5. 16, während Vs. 4. 11. 16 einfache *χῆραι* von ihnen unterschieden werden. »Wirkliche Wittwen« heissen sie hier als »in der Welt alleinstehende Frauen« (Hofmann), ohne Kinder und Verwandtschaft (vgl. Vs. 4. 8. 16), die aber zugleich auch diesen ihren Wittwenstand halten, als univirae (Vs. 9) damit Ernst machen (Vs. 6. 11—14); nicht aber im Unterschiede zu solchen, die nur so heissen, ohne es zu sein (Baur, S. 46); vgl. S. 241 f.

Vs. 4. *Εἰ δέ τις χήρα*: Gegensatz zu *ὄντως χήρας*. — *ἔκγονα*: im N. T. nur hier; Hesychius erklärt mit *τέκνα τέκνων*, während es in LXX unbestimmt für *ἀπόγονοι* steht. »Das liegt auch hier zu Grunde, und wenn es eine Wittwe bis zu Urenkeln sollte gebracht haben, so wollte unser Verfasser diese gewiss mit darunter begriffen wissen« (Schleiermacher, S. 61). — *μανθανέτωσαν κτλ.*: über das Verständniss der folgenden Worte herrscht unter den Auslegern Confusion. Es fragt sich nämlich, was Subject zu *μανθανέτωσαν* ist. Nach de Wette, Wiesinger, Baur, Pfleiderer, Beck ist als solches aus dem Vorangehenden *τέκνα* ἢ *ἔκγονα* zu ergänzen, also unter *τὸν ἴδιον οἶκον* und *τοῖς προγόνοις* die eine verwittwete Mutter der *τέκνα* und Grossmutter der *ἔκγονα* zu verstehen. Allein warum dann der Plural *τοῖς προγόνοις* und überhaupt, warum schrieb der Verfasser nicht einfacher *αὐτὴν* und *αὐτῇ*, und was soll das *πρῶτον*! Unter *τέκνα* sind

nicht nothwendiger Weise erwachsene Kinder zu verstehen, wie denn auch der Ausdruck τέκνα ἔχειν (vgl. 3. 4. Tit. 1. 6) die Kinder als abhängig erscheinen lässt und das umgekehrte Verhältniss Vs. 16 anders ausgedrückt wird. Ebenso sind die ἔκγονα als Unmündige vorzustellen. Die in Rede stehende χήρα ist also keine solche, die Angehörige hat, welche für sie sorgen können, sondern das Subject zu μανθανέτωσαν ist, ähnlich wie bei ὅσαι Vs. 7 und μείνωσιν 2. 15, das um des Plurals willen collectivisch zu fassende τις χήρα, und ἴδιον οἶκον geht auf die Kinder und Enkel, also auf die folgende, nicht auf die vorangehende Generation, wie auch sonst in unserm Brief (3. 4. 5. 12). — μανθανέτωσαν: vgl. Tit. 3. 14. — πρῶτον: ehe sie sich mit andern Dingen, mit Gemeindegeschäften, beschäftigt Hofmann; falsch Huther: ehe sie sich der Fürsorge der Gemeinde für sie überlässt; vgl. S. 242. 244. — εὐσεβεῖν: nur noch Apg. 17. 23; es ist »verehren«, Ausdruck der Pietät. Sie sollen ihr eigenes Haus verehren, d. h. ihm »fromm dienen«, weil sie es als ihr Heiligthum anzusehen haben. — ἀμοιβάς: nur hier im N. T., aber gut griechisch, insbesondere in der Phrase ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι; vgl. S. 105. — τοῖς προγόνοις: nur noch 2 Tim. 1. 3 und ebenfalls von Verstorbenen; noch Lebende darunter zu verstehen ist gegen den Sprachgebrauch. Die Liebe ihrer verstorbenen Eltern zu ihnen vergelten die χῆραι an ihren eigenen Kindern, die ja auch die ἔκγονα jener sind. — Die Worte καλὸν καὶ vor ἀπόδεκτον sind mit ℵ A C D F G zu streichen; sie stammen aus 2. 3. — ἀπόδεκτον: s. z. 2, 3.

Vs. 5. Ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη: nach Schleiermacher S. 214f. und Baur S. 46 war auch Vs. 4 von der ὄντως χήρα die Rede und würde hier von der einfachen ὄντως χήρα, welche Angehörige hat, eine solche unterschieden, die ὄντως καὶ μεμονωμένη χήρα ist. Mit Recht machen aber de Wette, Wiesinger, Huther geltend, dass Vs. 5 im Gegensatze δέ zu Vs. 4 stehe, wie Vs. 4 δέ im Gegensatze zu Vs. 3. Die ὄντως χήρα ist mithin nur Vs. 3 und 5 zu finden; ihre Lebensaufgabe wird Vs. 5 im Gegensatze zu Vs. 4 beschrieben. — καὶ μεμονωμένη: vgl. S. 242; das Verbum nur hier im N. T. — ἤλπικεν ἐπὶ τὸν θεόν: Gott, nicht irgend ein irdisches Gut, ist das Ziel des Hoffens, und für sich kennt sie daher keine irdischen Ziele (wie etwa eine Wiederverheirathung Vs. 11 mehr. Unrichtig also Pfleiderer: sie habe in Ermangelung von menschlichen Versorgern ihre Hoffnung auf Gott allein gesetzt, und darum solle sich ihrer die Kirche annehmen. Hier ist ἐλπίζειν ἐπί mit Accus. verbunden, weil ein Ziel angegeben werden soll, auf welches das Hoffen sich richtet, dagegen 4. 10. 6. 17, wo Gott als Grund des Hoffens gedacht ist, steht der Dativ, wie noch im Citat Röm. 5. 12 (vgl. 1 Joh. 3. 3

ἔχειν ἐλπίδα ἐπί τινι. Zum Perfect in der Bedeutung »seine Hoffnung gesetzt haben« vgl. ausser 4, 10. 6, 17 die Stellen 1 Kor. 15, 19. 2 Kor. 1, 10; zu *ἐλπίζειν* (gew. mit *εἰς*, *ἐν*, *ἐπί* cum dat. verbunden) *ἐπὶ* cum accus. noch 1 Petr. 1, 13 und vielleicht 1 Petr. 3, 5, welche Stelle hier jedenfalls sonst zu Grunde liegt. — *προσμένει*: s. S. 288. — *ταῖς δεήσεσι καὶ ταῖς προσευχαῖς*: s. z. 2, 1. — *νυκτὸς καὶ ἡμέρας*: s. z. 2 Tim. 1, 3. — Das Bild der Prophetin Hanna Luc. 2, 37 wäre hier nur um so gewisser copirt (S. 117. 242), wenn mit Hofmann zu schreiben wäre *ἡ δὲ, ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη, ἤλπικεν ἐπὶ τὸν θεὸν. καὶ προσμενεῖ κτλ.* Ausserdem bilden aber auch Stellen wie Röm. 12, 12. Kol. 4, 2. 1 Thess. 2, 9 den Hintergrund der reproducirenden Thätigkeit des Verfassers. Zur Sache vgl. S. 245.

Vs. 6. *Σπαταλῶσα* (S. 97): schwelgerisch, üppig; vgl. S. 242. 244. Uebrigens enthält unser Vs. eine negative Angabe dessen, wozu Timotheus ermahnen soll (so Wiesinger), höchstens in Folge der Weiterführung Vs. 7, zunächst steht er als Gegenbild der *ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη*. — *ζῶσα τέθνηκε*: vgl. Eph. 4, 18. Apoc. 3, 1. Das Leben in der Weltlust ist ein Scheinleben. — *τέθνηκε*: das Verbum *θνήσκειν*, sonst der epistolischen Literatur fremd (S. 97), findet sich metaphorisch gebraucht nur hier. Uebrigens ist der Sprachgebrauch von Tod und Leben im ethischen Sinne bekannt (vgl. Matth. 4, 16. 8, 22) und stammt hier vielleicht aus der Parabel vom verlorenen Sohne, vgl. Luc. 15, 24.

Vs. 7. *Ταῦτα* bezieht sich zunächst auf Vs. 6. — *παράγγελλε*: vgl. 4, 11. — *ἀνεπίλημπτοι*: s. z. 3, 2. — *ὦσιν*: nämlich die Wittwen, die allein stehen.

Vs. 8. *Εἰ δέ τις*: Rückblick auf die Vs. 4 genannten *οὐκ ὄντως οὖσαι χῆραι*, welche leicht die Versuchung fühlen konnten, sich in die Geschäfte der *ὄντως χῆραι* auf Kosten ihrer nächsten Pflichten zu mischen. Völlig zusammenhangswidrig bringt Hofmann einen Hausvater herein, der nicht für Weib und Kinder vorsorgt, dass sie nach seinem Tode zu leben haben. Auch Baur verbindet falsch Vs. 8 mit Vs. 6 durch den Gedanken: in Folge ihrer Lebensweise (S. 46 f.). — *τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα* (*τῶν* fällt nach ℵADFG aus) *οἰκείων*: sind Masculina; zu denken ist dabei an die Kinder und Enkel Vs. 4. Zu *οἱ ἴδιοι*, was bei Paulus nicht vorkommt (nur *τὰ ἴδια* 1 Thess. 4, 11) vgl. Joh. 1, 11. 13, 1. Apg. 4, 23. 24, 23, zu *οἰκεῖος* S. 100. — *οὐ* statt *μή*; vgl. A. Buttmann, S. 299. — *προνοεῖ*: statt dessen lesen ℵDFG das Medium *προνοεῖται*, welches allein sonst im N. T. vorkommt (S. 109); aber gerade desshalb hier verdächtig ist. Uebrigens ist das Verbum, wie auch in LXX, mit dem Genetiv verbunden, während es Paulus mit dem Accusativ (Röm. 12, 17. 2 Kor. 8, 21) con-

struirt. — *ἴδιοι*: s. z. 2 Tim. 2, 12. — *ἀπίστου*: in PB. noch Tit. 1, 15, bei Paulus in den Korintherbriefen; hier Bezeichnung des Nicht-Christen. — *χείρων*: s. z. 2 Tim. 3, 13. Ein *ἄπιστος* wird doch noch durch das natürliche Gesetz der Liebe getrieben.

Vs. 9. *Χήρα* ist Prädicat: als Wittwe werde verzeichnet (Winer, S. 663). — *καταλεγέσθω*: das Verbum, im N. T. nur hier, heisst »auswählen«, dann: »in eine Liste (Katalog) eintragen«. Suidas erklärt mit *καταταττέσθω*. Nachdem zwei andere Classen von Wittwen von den *ὄντως χῆραι* unterschieden worden waren (Vs. 4 und 6), wird nunmehr gesagt, welcherlei Wittwen zu diesen zu rechnen seien. — *ἔλαττον*: nur hier im N. T. als Adverb. — *ἐτῶν*: der Genetiv ist von *ἔλαττον*, nicht von *γεγονυῖα*, abhängig. Das Wort kommt in PB. nur hier, bei Paulus nicht vor. Um der Vs. 11. 15 berührten Erfahrungen willen, wonach Alter nicht vor Thorheit schützt, bestimmt der Verfasser ein über aller Versuchung stehendes Normalalter, ähnlich wie die katholische Kirche, vielleicht nicht ohne Einwirkung unserer Stelle, ein kanonisches Alter für die weiblichen Personen festgestellt hat, welche den Haushalt des Pfarrers führen. — *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή*: vgl. S. 233 f. 242 f. 245. Sophistisch Hofmann: »man soll nicht von ihr sagen können, dass sie ihrem Manne ungetreu gewesen sei«.

Vs. 10. *Ἐν ἔργοις καλοῖς*: s. z. Tit. 2, 7. Dabei schwebt dem Verfasser die Apg. 9, 36 f. gegebene Beschreibung der Dorkas-Tabitha vor, die *πλήρης ἀγαθῶν ἔργων καὶ ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει* war, deren gute Werke auch recht geflissentlich ad oculos gebracht werden. — *μαρτυρουμένη*: das Verbum *μαρτυρεῖν* hat im N. T. öfters die Bedeutung »jemanden ein gutes Zeugniss geben« (z. B. Röm. 10, 2. Gal. 4, 15); *μαρτυρεῖσθαι* heisst darnach: »ein gutes Zeugniss (empfangen und in Folge davon) besitzen« (= *μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν* 3, 7). So kommt es zwar nicht bei Paulus (denn Röm. 3, 21 und 1 Thess. 2, 12 sind anderer Art), aber sonst (Apg. 6, 3. 10, 22. 16, 2. 22, 12. Hebr. 11, 2. 4. 5. 39. 3 Joh. 12) vor; in PB. noch 6, 13. Den Grund des guten Zeugnisses gibt hier *ἐν* an, wie Hebr. 11, 2. — *εἰ* zerlegt den vorangehenden Gedanken in seine einzelne Momente »wenn nämlich«. — *ἐτεκνοτρόφησεν* (*ἄλλως λεγόμενον* im N. T.) ist zu lesen; nur FG haben dafür das sonst nie vorkommende Wort *ἐτεκνοφόρεσεν*. Nach Vs. 4 sind zur Zeit der Aufnahme der Betreffenden in den kirchlichen Wittwenstand alle ihre Kinder als todt oder erwachsen und versorgt zu denken, vgl. S. 242. »Hat aber jemand keine eigenen Kinder, so haben Andere« (Beck). — *ἐξενοδόχησεν*: nur hier im N. T.; vgl. 3, 2. — *ἁγίων*: Bezeichnung der Christen überhaupt mit Rücksicht auf den idealen Zustand der Gläubigen, auf ihr Princip der Heiligung. So kommt das Wort bei Paulus sehr oft, in den PB. nur hier vor. Falsch

bezieht es Wiesinger blos auf die *ξένοι*. — *ἔνιψεν* (S. 97): das Fusswaschen geschah besonders bei den von der Reise kommenden Gästen (vgl. Luc. 7, 44; schon Gen. 19, 2 u. ö.), daher seine Stellung gleich hinter *ἐξενοδόχησεν*. Sicherlich ist es nicht blos sinnbildlich, um die Willigkeit auch zu den geringsten Diensten gegen Mitchristen zu bezeichnen, gemeint (Hofmann) wie Joh. 13, 5 f., sondern als das erste Stück der Gastfreundschaft. Aber nicht die Wittwe hat als solche die Obliegenheit, den Heiligen die Füsse zu waschen (so Hanne: Bibellexicon, II, S. 309), sondern, um unter die Zahl der Gemeindewittwen aufgenommen zu werden, muss sie früher solche Diakonissendienste schon geleistet haben (S. 241. 244 f.). — *θλιβομένοις*: gut paulinisches Wort (vgl. z. B. 2 Kor. 4, 8. 7, 5), in PB. nur hier, sonst Hebr. 11, 37. — *ἐπήρκεσεν*: nur noch Vs. 16: so sie Bedrängten das Nöthige dargereicht, ihnen ausgeholfen. — *ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ*: allgemeine Recapitulation zum Schlusse dieses Signalements der *ὄντως χῆραι*; s. z. 2 Tim. 2, 21. — *ἐπηκολούθησε*: das nur viermal im N. T. stehende Verbum (S. 97) bedeutet hier »eifrig hinter guten Werken drein sein«, wie sonst *διώκειν* 6, 11. 1 Thess. 5, 15. Hebr. 12, 14. Vgl. Plato Rep. II, 11, 370 *τῷ πραττομένῳ ἐπακολουθεῖν*.

Vs. 11. *Νεωτέρας*: Wittwen, nicht etwa auch Jungfrauen (S. 242), und zwar unter 60 Jahren (Hofmann), nicht allgemein nur jüngere (Huther) sind gemeint. — *παραιτοῦ*: im Gegensatz zu *τίμα* Vs. 3 und *καταλεγέσθω* Vs. 9 ist »halte fern von dir«, s. z. 2 Tim. 2, 23. — *καταστρηνιάσωσι*: das Simplex *στρηνιᾶν* steht Apoc. 18, 9 unmittelbar hinter *πορνεύειν* von einer Frau, welche sagt: *χήρα οὐκ εἰμί* (18, 7); das Compositum, nur hier im N. T., bezeichnet nicht That, sondern heftige Begierde. Hofmann erinnert an *κατατρυφᾶν τινός* Ps. 37, 4, Beck besser an *κατακαυχᾶσθαι* cum gen. Röm. 11, 18. Statt des Conjunctivs in ℵCD lesen übrigens AFG den Indicativ *καταστρηνιάσουσιν*, was ungewöhnlich ist (vgl. A. Buttmann, S. 192). — *τοῦ Χριστοῦ*: der Genet. ist abhängig von *κατά* in *καταστρηνιάσωσι*. Nur hier in PB. das blosse *Χριστός*, ohne *Ἰησοῦς* wie bei Paulus Röm. 8, 11. 1 Kor. 1, 23. Röm. 6, 4. 8, 9. 8, 17, doch ohne Artikel. — *γαμεῖν*: hier wie 1 Kor. 7, 28. 34 vom Weibe gebraucht, von dem sonst (1 Kor. 7, 39. Marc. 10, 12) *γαμεῖσθαι* gesagt wird; *γαμεῖ μὲν γὰρ ὁ ἀνὴρ, γαμεῖται δὲ ἡ γυνή* (Schol. ad Euripid. Med. 593). — *θέλουσιν*: das Leben einer »Wittwe« im amtlichen Sinne sollte fortan auf Gemeindebedürfnisse sich richten. Bei jüngeren Wittwen (der Verfasser traut hierin bis zum 60. Lebensjahre nicht) hätte der Dienst ihrem auf etwas ganz Anderes gerichteten Sinne leicht Gelegenheit zur Anknüpfung neuer Verhältnisse geboten. Bezüglich falscher Auffassungen des Vs. vgl. S. 243.

Vs. 12. *Ἔχουσαι κρῖμα*: »sie haben den Vorwurf«. Das *ἔχειν κρί-*

ματα heisst 1 Kor. 6, 7 »Streitigkeiten haben, rechten«; hier aber ist κρῖμα das richtende Urtheil, der »Vorwurf«, vgl. 3, 6. Dieser Vorwurf ist ein an ihnen haftender, sie sind ἔχουσαι τὸ κρῖμα; vgl. 4, 2 κεκαυτηριασμένοι τὴν ἰδίαν συνείδησιν. — ὅτι: auch hier, wie oft in unserm Briefe (1, 13. 4, 4. 10. 6, 2. 7), causale, und nicht, wie die Meisten wollen, Partikel des Objects (»dass«). — πρώτην: gleich προτέραν, wie Apoc. 2, 4. — πίστιν ἠθέτησαν: aus Polybius 8, 2, 5 erhellt, dass πίστιν ἀθετεῖν fidem fallere ist, »das gegebene Versprechen brechen«, vgl. LXX Ps. 14, 4 ὁ ὀμνύων τῷ πλησίον αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀθετῶν. Es ist von Solchen die Rede, die sich in die Zahl der »Wittwen« eintragen liessen, mit dem Gelübde, forthin als χῆραι der Gemeinde zu dienen. Die πίστις, die sie durch neuen Ehestand verletzen, ist also nicht die gegen den ersten Ehemann, sondern die gegen die Zusicherung künftiger Ehelosigkeit. In der Bedeutung »Versprechen« kommt πίστις im N. T. sonst nicht vor, vgl. Tit. 2, 10. — ἠθέτησαν: das Verbum, in PB. nur hier, ist gut paulinisch.

Vs. 13. Ἅμα: in PB. nur hier, aber öfter bei Paulus. — Zu ἀργαί vgl. S. 96. — μανθάνουσι scheint zunächst zu περιερχόμεναι zu gehören (so Luther, de Wette, Wiesinger): sie lernen umlaufen in den Häusern. Das ist aber nicht griechisch; μανθάνειν mit Part. heisst stets »bemerken, wahrnehmen, einsehen«, in der Bedeutung »lernen« dagegen hat es den Infinitiv bei sich, wie oben Vs. 4 und Phil. 4, 11. Daher verbinden Beza, Piscator, Huther, Ewald, Winer (S. 398) ἀργαί μανθάνουσι »sie lernen träge sein«, wofür man sich auf Plato, Euthydem. 276 οἱ ἀμαθεῖς ἄρα σοφοὶ μανθάνουσιν beruft; aber gerade σοφοί fehlt in den Ausgaben von Stephanus und Bekker, ist abdecretirt von Baiter, passt nicht, trotz Stallbaum und Hermann. Hofmann ergänzt freilich das εἶναι: aber nur durch ausdrückliche Hinzufügung dieses Infinitivs wäre die Möglichkeit einer solchen Auffassung gegeben, welcher im Uebrigen auch die Stellung des durchaus als Attribut des Subjects sich gerirenden ἀργαί entgegensteht. Es empfiehlt sich daher die Conjectur und Correctur Hitzig's, welcher statt μανθάνουσι vielmehr λανθάνουσι zu lesen vorschlägt (Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich, I. 1856, S. 63). So kommt λανθάνειν mit Particip verbunden im N. T. wenigstens Hebr. 13, 2 ἔλαθόν τινες ξενίσαντες vor, wenn das Verbum gleich sonst im N. T. selten, bei Paulus und in PB. gar nie erscheint. Aber warum laufen sie gerade heimlich in den Häusern umher? Das »Klatschen« geschieht erfahrungsgemäss auch öffentlich. A. Buttmann (S. 260 f.) sucht nach Bengel durch Annahme einer anakoluthischen Redeweise zu helfen: discunt quae domos obeundo discuntur; was sie lernen sei dem Sinne nach mit ἀργαί, φλύαροι, περίεργοι angedeutet. Dies liefe

sachlich wieder auf eine bereits abgewiesene Erklärung hinaus. Warum sollte μανθάνουσιν nicht absolut stehen können? Es ist einfach von der 1 Kor. 14, 35, womit sich 1 Tim. 2, 11 berührt, characterisirten Lernlust neugieriger Weiber zu verstehen, welche anstatt ἐν οἴκῳ (1 Kor. 14, 35) = ἐν ἡσυχίᾳ (1 Tim. 2, 11), d. h. vom eigenen Manne, Belehrung anzunehmen, fremde Häuser frequentiren und die gesammte Männerwelt belästigen. — περιερχόμεναι: umherlaufen, so nur noch Apg. 19, 13 (sonst vgl. S. 97). — τὰς οἰκίας: zur Construction vgl. Matth. 4, 23 περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν. — φλύαροι: nur hier, und 3 Joh. 10 φλυαρεῖν; »geschwätzig«. — περίεργοι: unnütze Dinge treibend, vgl. noch Apg. 19, 19 τὰ περίεργα πράσσειν und 2 Thess. 3, 11 μηδὲν ἐργάζεσθαι, ἀλλὰ περιεργάζεσθαι. Beide Worte kommen im N. T. nicht weiter vor. Uebrigens bildet das περίεργοι zu ἀργαί einen beissenden Gegensatz: ὁ γὰρ τὰ ἑαυτοῦ μὴ μεριμνῶν τὰ τοῦ ἑτέρου μεριμνήσει πάντως (Chrysostomus); auch die im Umherlaufen sich bethätigende Lernlust ist nur geschäftiger Müssiggang: Schwatzen und Häuserablaufen; vgl. S. 245. — τὰ μὴ δέοντα: vgl. Tit. 1, 11 ἃ μὴ δεῖ und Röm. 1, 28 ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα.

Vs. 14. *Βούλομαι οὖν*: 2, 8. Tit. 3, 8. — *οὖν*: quae quum ita sint; Folgerung. — *νεωτέρας*: den Artikel *τάς* hat nur D. er ist zu streichen. Zu ergänzen ist aber *χήρας*, was auch einige Minuskeln lesen (S. 243). — *γαμεῖν*: s. z. Vs. 11; auch 1 Kor. 7, 39 wird *γαμεῖσθαι* von Wiederverheirathung gebraucht; zur Sache vgl. S. 235. 243. 245. — *τεκνογονεῖν*: nur hier, das Subst. dazu 2, 15. — *οἰκοδεσποτεῖν*: nur hier (vgl. über das Wort Schleiermacher, S. 62 f.), das Subst. *οἰκοδεσπότης* in den Synoptikern. Vom Manne gebraucht ist es gleich *τοῦ οἴκου προΐστασθαι* (3, 4. 12); vom Weibe, wie hier, »Haushaltungsgeschäfte besorgen«. — *ἀφορμὴν διδόναι*: ebenso 2 Kor. 5, 12 (vgl. S. 100) und Ignatius (S. 261). — *ἀντικειμένῳ*: nicht der Teufel (Matthies, Huther, Ewald, Oosterzee), sondern (vgl. *ὁ ἐξ ἐναντίας* Tit. 2, 8) der Nicht-Christ (de Wette, Hofmann, Beck). Mit *οἱ ἀντικείμενοι* sind stets feindlich gesinnte Menschen bezeichnet (Luc. 13, 17. 21, 15. 1 Kor. 16, 9. Phil. 1, 28) und auch unter *ὁ ἀντικείμενος* 2 Thess. 2, 4 ist ein Mensch zu verstehen. — *λοιδορίας*: nur noch 1 Petr. 3, 9; aber vgl. *λοίδορος* 1 Kor. 5, 11. 6, 10 und *λοιδορεῖν* 1 Kor. 4, 12. — *λοιδορίας χάριν* ist mit *ἀφορμὴν διδόναι* zu verbinden. Nach de Wette und Wiesinger bilden die Worte dazu eine Ergänzung, die jedoch nach Analogie von 2 Kor. 5, 12 im blossen Genetiv stehen sollte; nach Huther steht *ἀφορμὴν διδόναι* absolut und *λοιδορίας χάριν* ist nähere Bestimmung dazu. Er erklärt: um der *λοιδορία* willen soll man dem Teufel keinen Anlass geben, d. h. in keinerlei Verführung sich einlassen. Hofmann wagt das Kuststück.

λοιδορίας mit *ἀφορμήν* zu verbinden und *χάριν* »in dieser Beziehung« zu übersetzen. Es gibt aber einen ganz guten Sinn, wenn gesagt wird, um der *λοιδορία* willen, die die Gemeinde mittelbar mittreffen würde, sollen sie den Nichtchristen keinen Anlass unmittelbar gegen sich geben (Beck). Das *λοιδορίας χάριν* ist dann ein mehr selbständiger Zusatz.

Vs. 15. *Ἐξετράπησαν*: s. z. 1, 16. — *τινές*: sc. *χῆραι*. — *ὀπίσω*: nur hier in PB.; bei Paulus nur Phil. 3, 13 als Adverb, sonst öfters (vgl. S. 117). — *σατανᾶ*: im PB. noch 1, 20, bei Paulus öfters. Nicht Abfall vom Christenthum, sondern Hingabe an ein fleischliches Leben wird damit bezeichnet. Als solches erscheint dem Verfasser auch eine zweite Ehe, welche unter Bruch der *πίστις* Vs. 12 geschlossen wird.

Vs. 16. Das Umgekehrte von Vs. 4. 8 wird angenommen, also nicht blosse Wiederholung (gegen Schleiermacher, S. 220). — Im Folgenden lesen ℵACFG blos *εἴ τις πιστή*, dagegen DKL *εἴ τις πιστὸς ἢ πιστή*. Nach de Wette spricht für Echtheit der Worte der Plural *χήρας*, der zu einem Doppelfalle passt. Dann sind *πιστός* und *πιστή* aber nicht verwittwete oder ledige Personen, sondern Gläubige, in deren Haushalt sich Wittwen befinden. Ist mit Hofmann nur *πιστή* zu lesen, so wird die Hausfrau eben allein erwähnt, weil ihr die unmittelbare Sorge und Pflege obliegt (Huther). Vielleicht aber ist diese Lesart des Singulars *ἔχει* wegen entstanden, obgleich er bei einer durch *ἤ* verbundenen Mehrheit von Subjecten recht gut stehen kann. Daraus würde sich erklären, wie Vulgata und mehrere lateinische Väter vielmehr das *ἤ πιστή* auslassen. — *ἔχει χήρας*: während Heydenreich, de Wette, Huther, Ewald das *ἔχειν τινά* von Verwandtschaft verstehen, sieht Hofmann den Fall gesetzt, dass eine Christin Wittwen bei sich, d. h. in ihrem Hause hat zur Aushülfe. — *ἐπαρκείσθω* lesen nach dem folgenden Passiv ℵAFG gegen *ἐπαρκείτω* CDK, s. z. Vs. 10. — *βαρείσθω*: in PB. sonst nicht, bei Paulus 2 Kor. 1, 8. 5, 4, öfters in Synopt. — *ἐκκλησία*: nicht werde der Gemeinde eine Last auferlegt, dadurch, dass sie solche Wittwen unterhalten muss; vgl. S. 243 f. und zu dem Ganzen die Grabinschrift in der Kapelle der Villa Albani, aus der Gruft des Saturninus: »Der guten Rigina hat ihre Tochter (das Grabmal) errichtet, der guten Rigina, ihrer verwittweten Mutter: welche den Wittwenstand einnahm 60 Jahre und die Kirche niemals beschwert hat, nachdem sie gewesen Eines Mannes Weib; welche lebte 80 Jahre 5 Monate 26 Tage«. Auch Anthusa, des Chrysostomus Mutter, wurde mit 20 Jahren Wittwe und blieb es, was Libanius, als er es hörte, zu dem Ausruf brachte: Welche Weiber gibt es doch bei den Christen!

Vs. 17—25: Kirchenzucht (vgl. S. 247 f.).

Vs. 17. *Οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι*: wozu *ἁμαρτάνοντες*

Vs. 20 den Gegensatz bilden. Zu *καλῶς προΐστασθαι* s. z. 3, 4, zu *πρεσβύτεροι* im amtlichen Sinne vgl. S. 210. 215 u. z. Tit. 1, 5. Wieseler (S. 322) hält die *ποιμένες* Eph. 4, 11 für den allgemeinen Begriff, unter den die *διδάσκαλοι* zu subsumiren seien, welchen dagegen die *προεστῶτες πρεσβύτεροι* hier entsprechen sollen, aber s. z. 3, 2. — *διπλῆς* (S. 97): Hofmann meint: um ihres Alters und um ihres Amtes willen. Aber *διπλῆς* ist nicht streng zu nehmen, als ob die Presbyter, die ihren Beruf schlecht versehen, wenigstens einfacher Ehre werth wären, sondern in allgemeinerer Bedeutung, von dem höheren Maasse der *τιμή*, die man den *καλῶς προεστῶτες* erweist (vgl. Beck). — *τιμῆς*: nach Schleiermacher (S. 212f.) und Hofmann handelt es sich um die ehrende Anerkennung der Amtsthätigkeit, die unter Umständen freilich auch in Gaben bestehen könne (Gal. 6, 6). Im Worte selbst liegt der Begriff der Ehre und Achtung (vgl. 6, 1) unmittelbar, jedenfalls nur mittelbar aber der eines Lohnes (s. z. Vs. 3) als der äussern Bezeugung derselben. In letzterem Sinne wurde die Stelle thatsächlich (s. S. 213) in der alten Kirche verstanden, und Chrysostomus spricht ausdrücklich von einer Ehrengabe, einem Honorar. Eben hierauf führt doch zunächst der folgende Vers, wie auch der Umstand, dass die gnostischen Irrlehrer, gegen die 6, 5 geht, Honorar nahmen (S. 132). Gegenstück dazu ist 1 Petr. 5, 1—3. — *ἀξιούσθωσαν*: das Verbum (vgl. S. 95f.) steht, wie gewöhnlich, im realen Sinn, so dass es den Begriff des erlangten Besitzes mit in sich schliesst. — *κοπιῶντες*: s. z. 4, 10. — *λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*: ersteres ist allgemeiner, letzteres specieller Begriff. Solche Presbyter, die *ἡγουμένοι οἵτινες ἐλάλησαν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* Hebr. 13, 7. gewähren besonders Schutz gegen die Irrlehrer. Gegen den klaren Wortsinn legen Rothe (Entstehung, S. 224) und Stahl (Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 2. Afl., S. 120) den Nachdruck auf *κοπιῶντες*, als sollten nur die besonders lehreifrig unter den Presbytern, welche alle Lehrer gewesen, ausgezeichnet werden. »Aber wenn doch das *μάλιστα* aus dem weiteren Kreise der *καλῶς προεστῶτες* nur Etliche besonders heraushebt', was wären denn das für *καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι* gewesen, die — während das Lehrgeschäft auch ihnen obgelegen — demselben keinen besonderen Eifer zugewandt hätten?« So richtig Beyschlag (S. 97) und auch Brandes (S. 163), welche übrigens andererseits gleichfalls mit Recht, wie auch Huther, die reformirte Unterscheidung von lehrenden und nur verwaltenden Presbytern für unserer Stelle ferne liegend erklären; vgl. S. 215f. 250.

Vs. 18. *Γραφή*: »Schrift«, d. h. Schriftstelle, s. z. 2 Tim. 3, 16. — *βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις*: auch Paulus führt Deut. 25, 4 an 1 Kor. 9, 9 vgl. über das hier wieder begegnende Wort *ἀλοᾶν* S. 100),

und nach seiner Exegese (μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; wird sie hier auf denselben Fall wie dort angewandt (vgl. Weiss, S. 461). Möglich, dass aus beiden Stellen das Symbol des Ochsen stammt, das sich, freilich sehr selten, auf alten christlichen Inschriften findet und nach Cassiodor die Prediger bedeutet, »welche die Brust des Menschen glücklich pflügen (vgl. 2 Tim. 2, 6) und in ihr Gemüth den fruchtbaren Samen des himmlischen Wortes ausstreuen« (Kraus: Roma sotterranea, 2. Aufl., S. 263 f.). Statt φιμώσεις hat D κημώσεις, wie auch 1 Kor. 9, 9 BDFG haben, abweichend von LXX. Das Verbum φιμοῦν, φιμοῦσθαι kommt im N. T. noch in Synopt. und 1 Petr. vor. AC befolgen die Stellung von 1 Kor. 9, 9, indem sie corrigiren οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα. — καί: am natürlichsten ist es, eine zweite γραφή zu erwarten und durch καί mit der ersten als etwas Gleichartigem und Gleichwerthigem verbunden zu sehen. Dagegen meinen Huther, Mangold (bei Bleek, S. 575), Hofmann, Reuss und Beck, nichts zwinge, das λέγει ἡ γραφή auch auf das Folgende zu beziehen, was nur ein Sprüchwort sei. Dass Schriftstellen durch καί an einander gereiht werden, kommt im N. T. ohne Zweifel vor, aber dafür wird sich in ihm kein Analogon finden lassen, dass Schriftwort und Sprüchwort ebenso verbunden werden und zwar ohne alle Hervorhebung des Unterschiedes im Citate. Bei der Position vollends, welche unser Verfasser zum Inspirationsbegriffe einnimmt (S. 163. 250), musste ihm das Schriftwort als θεόπνευστος viel zu hoch stehen, um auf gleiche Linie mit menschlichem Sprüchwort gestellt werden zu können. Letzteres hätte er eher mit πιστὸς ὁ λόγος (1. 15. 3, 1) eingeführt. Daher meint Wieseler (Encykl. XXI, S. 312), Paulus referire ein Herrenwort aus mündlicher Tradition und coordinire es dem Gottesworte des A. T., vgl. 1 Kor. 9, 9. 14; bei Aufzählung von Schriftstellen dagegen stehe nach Röm. 15, 9—12. 1 Kor. 3, 20 καὶ πάλιν. Aehnlich Hofmann, der Spruch Matth. 10, 10 = Luc. 10, 7 werde nicht als Schriftwort, sondern als »Herrenwort« (vgl. 1 Thess. 4, 15. 1 Kor. 7, 10 citirt, wobei Paulus seine Kunde immerhin den Logia des Matthäus entnommen haben könnte (G. Meyer: La question synoptique, 1878, S. 103). Allein so verbo tenus pflegt Paulus Herrnworte nicht anzuführen. Jedenfalls müsste die Voraussetzung der Echtheit des Briefes feststehen, um aus ihr für den Spruch zu argumentiren statt des umgekehrten Verfahrens. Endlich geht hier λέγει ἡ γραφή voraus, und der Spruch ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ findet sich wörtlich zwar nicht im A. T. (denn Lev. 19, 13. Deut. 24, 14 kommen nicht in Betracht), wohl aber Luc. 10, 7 (S. 118).

Vs. 19. Zu πρεσβυτέρου vgl. S. 215. — κατηγορίαν: s. z. Tit. 1, 6. — Zu παραδέχου vgl. S. 97. — ἐκτὸς εἰ μή: ebenso 1 Kor. 14, 5.

15. 2. Vermischung zweier Ausdrucksweisen, so dass nun *μή* pleonastisch erscheint (A. Buttmann, S. 305). Das einfache *ἐκτός* findet sich in den Korintherbriefen, sonst Apg. 26. 22 und substantivisch Matth. 23. 26. — *ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων*: nach Deut. 19. 15 *ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων*, vgl. Matth. 18. 16. 2 Kor. 13, 1. Die Anklage darf nur in Gegenwart *ἐπί* = coram von Zeugen, die sie hören, entgegengenommen werden (Hofmann). Anders wäre die Ausdrucksweise *ἐπὶ δύο μαρτύρων* statt *ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων* oder *ἐπὶ δυσὶ μάρτυσι* (Deut. 17. 6. Hebr. 10, 28) unbegreiflich. Die hier dem Timotheus übertragene Befugniss (S. 211. 225) versteht sich als praktische Befolgung der Anordnung 1 Kor. 6. 5 im Geiste der kirchlichen Institution und zu Gunsten der Amtswürde (S. 249).

Vs. 20. Nach *τοὺς* haben A D ein *δέ*, was F G nach *ἁμαρτάνοντες*, ℵ K L aber gar nicht haben. — *ἁμαρτάνοντας*: nach dem Zusammenhange ist, zumal wenn *δέ* gelesen wird, *πρεσβυτέρους* zu ergänzen, vgl. Vs. 17; es ist also an Amtsvergehungen zu denken. — *ἐνώπιον πάντων* gehört nicht zu *ἁμαρτάνοντες* (Bretschneider: qui publice delinquunt), sondern zu *ἔλεγχε*, dem *ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων* entgegen. Die *πάντες* sind nach gewöhnlicher Auslegung die Presbyter, während Hausrath (S. 367) und Schenkel (Christusbild der Apostel, S. 165) in der Zurechtweisung vor der Gemeindeversammlung eine Strafverschärfung, Beck und Weizsäcker in der Oeffentlichkeit der Rüge eine Auszeichnung des geistlichen Standes sehen (Jahrb. 1873, S. 664). Zu *ἔλεγχε* s. z. 2 Tim. 4, 2. Tit. 1, 9. Zu Grunde liegt Matth. 18, 15—17. — *λοιποί*: gewöhnlich auf Presbyter bezogen; *οἱ λοιποί*, bei Paulus öfters, in PB. nur hier, wo es die Laien gegenüber dem geistlichen Stande bedeutet (S. 203. 233. 249). — *φόβον*: in PB. nur hier, bei Paulus öfters, aber vgl. S. 105.

Vs. 21. Feierlicher Schluss des Abschnitts von den Presbytern. — *διαμαρτύρομαι*: vgl. 2 Tim. 2, 14. 4.1. Zum Schwur vgl. die Schwurformeln *μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι* 2 Kor. 1, 23, ferner *ὁ θεὸς οἶδεν ὅτι οὐ ψεύδομαι* 2 Kor. 11, 31, ähnlich Gal. 1, 20. Ueberhaupt ruft Paulus nur Gott allein als Zeugen an (Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. 1 Thess. 2. 5. 10). — *κυρίου* vor dem Namen ist mit ℵ A D F G zu streichen. — *καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων*: die Engel, die den Thron Gottes umlagern. Zu *ἀγγέλων* s. z. 3, 16 und zur Trias S. 167 f. — *ἐκλεκτῶν*: s. z. 2 Tim. 2. 10. Hofmann falsch: »der Engel der Erkorenen« Matth. 18, 10. Mit *ἄγγελος* verbunden im N. T. nur hier; dagegen *ἄγγελοι ἅγιοι* Apoc. 14, 10. Uebrigens sind die, sonst überhaupt nur noch bei Henoch (vgl. Dillmann: Buch Henoch, S. 143) vorkommenden. *ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι* keine besondere höhere Engelclasse (Baur, Beck.

Pfleiderer, sondern *ἐκλογή* hat Bezug auf das Heil; es gibt Engel, die dessen verlustig gegangen sind, andere besitzen es: beide Verhältnisse werden auf eine vorzeitliche *ἐκλογή* von Seiten Gottes zurückgeführt. Mit dem absoluten *ἐκλεκτοί* werden stets die *εἰς σωτηρίαν ἐκλεκτοί* bezeichnet, und nur diese Engel kann man zugleich mit Gott und Christus anrufen. Vgl. Tob. 8, 15 *οἱ ἄγγελοί σου καὶ οἱ ἐκλεκτοί σου* und die sieben heiligen Engel Tob. 12, 15. — *ταῦτα*: die Vorschriften über die Presbyter. — *φυλάξῃς*: s. z. 2 Tim. 1, 12. — *χωρίς*: s. z. 2, 8. — *προκρίματος*: nur hier im N. T. (vgl. S. 109); es ist »feindliches Vorurtheil«, also gegen jemand; nicht »Bevorzugung« (Hofmann), also für jemand. — *πρόσκλισιν*: so lesen die meisten Handschriften, dagegen Lachmann, nach ADL und wenigen Vätern *πρόσκλησιν*. Während *πρόσκλισις*, nur hier im N. T., freundliches Vorurtheil, Zuneigung bezeichnet, wäre *πρόσκλησις* das Anrufen eines Anwalts vor Gericht, vgl. Theophylakt: *προσκαλεῖταί σε τὸ ἓν μέρος εἰς τὸ βοηθεῖν αὐτῷ*. Der Zusammenhang spricht für erstere Lesart: sine ira et studio.

Vs. 22. Nach den alten Auslegern, sowie nach Schleiermacher (S. 220), Otto (S. 67. 71. 89. 123), Weiss (S. 461), Immer (S. 393), Hausrath (S. 366), Ewald, Reuss ist von der Ordination die Rede. Aber schon Vs. 21 beschliesst den Abschnitt vom Presbyterat, und nach dem, was im dritten Kapitel über die Erfordernisse eines kirchlichen Vorstehers gesagt war, wäre eine solche Mahnung hier überflüssig. Baur (S. 131) hat daran erinnert, dass Handauflegung auch bei der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft stattfand, nämlich beim Katechumenat (so Rothe: Vorlesungen, I, S. 226 f., und bei den Büssenden (vgl. bezüglich der Letzteren Ritschl: Altkatholische Kirche, S. 376); hier sei, um des folgenden *μηδὲ κοινώνει κτλ.* willen, an Häretiker zu denken, von welchen Manche, die man an einem Orte ausgeschlossen, an einem andern wieder in die kirchliche Gemeinschaft eintreten wollten (S. 132). Das stimmt allerdings mit Tertullian, De praescr. haer. 41: ordinationes eorum (haereticorum) temerariae, leves, inconstantes; nunc neophytos collocant etc. Pfleiderer lässt die Wahl zwischen der Beziehung auf die Aufnahme von Katechumenen und der Erklärung von de Wette und Wiesinger, wonach es sich um die Wiederaufnahme von Gefallenen (lapsi) gehandelt hätte, welche Ansicht Huther und Beck grundlos bestreiten. Nach ihnen wäre die Vorschrift ganz allgemein, auf alle Fälle, da der Ritus des Händeauflegens als Zeichen der Ertheilung des Segens statt hatte, zu beziehen. Aehnlich erklärt Hofmann vom Erflehen heiligen Geistes bei besonderer Gelegenheit, wie 1, 18; das *μηδὲ κοινώνει* bedeutet ganz allgemein: mache dich durch voreilig vollzogenen Act der Hand-

auflegung nicht verantwortlich für die Verkehrtheiten eines Unwürdigen. Aber Vs. 24 spricht für Wiederaufnahme solcher, die um grober Sünden willen zeitweise aus der Kirche ausgestossen waren. Wenn solche Wiederaufnahme voreilig geschähe, würde sich der Gemeindevorsteher zum Mitschuldigen der noch ungesühnten Sünde machen (vgl. S. 248 f.). In diesem Sinne haben auch karthagische Confessoren und römische Kleriker des dritten Jahrhunderts sich ausgesprochen (Ritschl, S. 375), und insbesondere tadelt Cyprian den Presbyter Therapius, dass er den excommunicirten Victor nicht nur vor Ablauf einer genügenden Busszeit, sondern auch sine petitu et conscientia plebis wiederaufgenommen habe (Ep. 64, 1). — *χεῖρας ἐπιτιθέναι* (S. 97) kommt öfters in den Synoptikern und der Apostelgeschichte vor; vgl. *ἐπίθεσις χειρῶν* 2 Tim. 1, 6. — *ταχέως*: temere, mit der Nebenbedeutung des Voreiligen, wie im N. T. nur noch 2 Thess. 2, 2; s. z. 2 Tim. 4, 9. — *κοινώνει*: in PB. nur hier, aber gut paulinisch; mit Dativ wie hier Röm. 15, 27. 1 Petr. 4, 13; mit genet., wie oft bei Classikern. Hebr. 2, 14. — *ἀλλοτρίαις*: in PB. nur hier. — *σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει*: soll nach De Wette, Wiesinger einen neuen Abschnitt beginnen. Möglicher Weise steht das etwas unmotivirt kommende Sätzchen gar nicht an seiner rechten Stelle und gehört ursprünglich zu Vs. 2. Im seelsorgerlichen Umgang mit jungen Frauenspersonen hat der selbst noch junge Timotheus Acht auf sich zu haben. Ist die jetzige Stellung ursprünglich, so soll der Satz eine positive Ergänzung zu dem negativen Inhalt der unmittelbar vorangehenden Ermahnung geben (Huther, Beck). Dies das Wahrscheinlichste; vgl. zu *ἁγνόν* 4, 12 und zu *τήρει* 2 Tim. 4, 7; das *ἑαυτὸν τηρεῖν* (1 Joh. 5, 18. Jak. 1, 27) hat auch Paulus (2 Kor. 11, 9).

Vs. 23. *Μηκέτι*: in PB. nur hier, bei Paulus öfters. — *ὑδροπότει*: nur hier. Das Verbum heisst »ein Wassertrinker sein«; doch liegt darin keine gänzliche und principielle Weinenthaltung, sondern a potiori fit denominatio vgl. Winer, S. 584). Wieseler (Real-Enc. XXI, S. 277) glaubt, der Verfasser gebe eine blos diätetische Vorschrift: Timotheus habe nämlich, um gegenüber dem in Phrygien und Ephesus herrschenden Bacchusdienst (vgl. 3, 3. 8) ein gutes Beispiel zu geben, nur Wasser getrunken, was ihm nicht gut bekam. Aber Uebermaass von Wassertrinken ist kein Mittel, um vor Uebermaass im Weingenuss zu behüten, und eine diätetische Vorschrift erwartet man zwischen Vs. 22 und 24 am allerwenigsten. Daher Reuss die Frage vorlegt, ob der Vers an richtiger Stelle stehe. An sich passt er in den Zusammenhang von 4, 3—5, als Exemplification des dort aufgestellten Grundsatzes und würde seine Stelle finden zwischen Vs. 3 und Vs. 4. Was aus diätetischen Gründen wohl angebracht wäre an Speise und Trank,

das scheue man zu sich zu nehmen doch ja nicht aus religiösen Bedenken, die einer falschen Ascese entspringen! Steht der Vs. dagegen ursprünglich hier, so muss er dem Gedankenkreise von Vs. 22. 24 irgend wie angehören. Timotheus soll sich nicht einer übertriebenen Ascese ergeben, dadurch er der Irrlehre mit ihren Speise- und Trankvorschriften Vorschub leisten würde. Also eine nur beiläufige Bemerkung: Beschränkung der vorangehenden Mahnung (ἁγνόν) und Gegensatz zur essäischen Ascese (Wiesinger, Ewald; vgl. S. 145 und Baur, S. 25. Otto, S. 123. — *οἴνῳ ὀλίγῳ*: vgl. dagegen *οἴνῳ πολλῷ* 3, 8. Tit. 2, 3. — *διὰ τὸν στόμαχον*: das folgende *σου* der lect. rec. ist mit ℵAD zu streichen. Das Wort *στόμαχος* nur hier im N. T. — *πυκνάς*: sonst im N. T. nur das Adverb *πυκνά* (S. 96). — *ἀσθενείας*: in PB. nur hier, bei Paulus meist in ethischem Sinne, nur vielleicht Gal. 4, 13 wie hier; im physischen Sinne Luc. 5, 15. 8, 2. 13, 11. 12. Apg. 28, 9. Nach Taanith fol. 11 (Wünsche, S. 369) darf ein Schriftgelehrter nicht fasten, weil er sonst zu schwach wird, um lernen zu können.

Vs. 24. *Πρόδηλοι* (S. 96. 105) ist verstärktes *δῆλοι*, also »vor Aller Augen offenbar«, nicht, worauf bei ähnlichen paulinischen Bildungen allerdings die Voraussetzung der Authentie des Briefes hinführen müsste, »vorher bekannt« (Matthies). — *προάγουσαι*: s. z. 1, 18; auch hier entweder »hinweisen« (vgl. Hausrath, S. 367: weisen den Weg zum Urtheil der Menschen) oder besser intransitiv »vorangehen«, wie z. B. Matth. 21, 9. Luc. 18, 39, nicht sensu forensi, wie Apg. 12, 6. — *εἰς κρίσιν*: ihre Sünde gehen zum Gericht voran, nämlich denen, die die Sünden verübt haben. Ihre Sünden macht nicht erst die *κρίσις* offenbar, sie sind schon vorher offenkundig. Also nicht: de occultis non judicat ecclesia (Wettler: Stud. u. Krit. 1864, S. 348). Zum Ausdrucke vgl. Joh. 5, 24. 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. — *κρίσιν*: in PB. nur hier, in Paulinen 2 Thess. 1, 5, sonst häufig. — *τισὶν δὲ καί*: der seltenere, aber doch auch (*καί*) vorkommende Fall. — *ἐπακολουθοῦσιν*: s. z. Vs. 10. Bei Etlichen erkennt man ihre Sünden erst durch die *κρίσις*, d. h. hinterher, wenn sie als Sünder erklärt worden sind. — Der Vs. steht übrigens im Zusammenhange nicht mit dem Folgenden (Hofmann verbindet mit 6, 1. 2: das Gutesthun der Sklaven entziehe sich den Augen der Menschen, aber nicht dem Gerichte Gottes, sondern jedenfalls mit Vs. 22 (da Vs. 23 nur an der Schlussbemerkung von Vs. 22 hängt). Er enthält mithin entweder eine Rechtfertigung der Warnung vor übereilter Handauflegung (Mosheim), oder eine Erläuterung der Ermahnung, sich vor Betheiligung an fremder Sünde zu hüten (Wiesinger). Auch nach Huther soll Timotheus Niemanden die Hände auflegen, ohne vorher eine *κρίσις* über ihn ergehen zu lassen. Mack und Beck fassen die *κρίσις* als

identisch mit der δοκιμασία 3, 10, sieht also in unserm Vs. eine Orientirung für das Verfahren bei der Bestellung zum kirchlichen Berufe, wovon doch im ganzen Zusammenhange schwerlich die Rede ist. Wohl aber handelte Vs. 22 von der Wiederaufnahme Gefallener. Mit Bezug hierauf erklären de Wette und Pfleiderer von einem »kirchlichen Urtheil des Sittengerichts«. Nach diesen Erklärungen wäre aber κρίσις ein von Timotheus zu haltendes Gericht, während der allgemeine Ausspruch und auch der vorherrschende Sprachgebrauch des N. T. von κρίσις vielmehr auf ein göttliches Gericht hinzuweisen scheint (Hofmann). Offenbaren Sündern, welche bereits dem göttlichen Gerichte verfallen sind, die Hände aufzulegen, wird Timotheus sich schon hüten; dagegen bedarf es besonderer Vorsicht, auch solche Sünder zu erkennen, welchen die ungebüsste und unvergebene Schuld geheim nachschleicht, um erst am Gerichtstage offenbar zu werden. Sie stellen somit das Gegentheil jener Seligen Apoc. 14, 13 dar, welchen τὰ ἔργα αὐτῶν ἀκολουθεῖ μετ' αὐτῶν, und an diese Stelle denkt der Verfasser, daher hier ἀκολουθεῖν und Vs. 25 der Uebergang zu ἔργα τὰ καλά. In abschreckender Weise hat dagegen Otto (S. 123) mit Vs. 23 einen Zusammenhang gesucht: welcher Heuchlersünde sie, die ascetischen Irrlehrer, welche Weingenuss verbieten, sich schuldig machen, wird später hinterher bekannt werden. Es wird sich der Gegensatz ihrer geringen innern Enthaltsamkeit zur geforderten grossen äusserlichen offenbaren. Aehnlich und jedenfalls nicht besser erklärt Ewald von groben und feinen Weinsäufern.

Vs. 25. Nach ὡσαύτως haben AFG noch δέ, was vielleicht nach 2, 9 gestrichen wurde. — τὰ ἔργα τὰ καλὰ ist nach ℵADFG gegen τὰ καλὰ ἔργα der lect. rec. zu lesen. — Nach πρόδηλα steht nach ℵA weder εἰσιν (DFG, noch ἐστι (KL). — ἄλλως: nur hier im N. T.; es geht nur auf πρόδηλα, nicht etwa auf καλά. — κρυβῆναι: in PB. nur hier, bei Paulus nur Kol. 3, 3, sonst öfters. — οὐ δύναται: vgl. Matth. 5, 14 οὐ δύναται πόλις κρυβῆναι. — δύναται: so ist mit ℵF gegen δύνανται in AD zu lesen. — Der Vers ist lediglich eine beiläufige, durch den Gegensatz zu Vs. 24 hervorgerufene Bemerkung. Umgekehrt meint Hofmann, Vs. 24 sei Einleitung zu Vs. 25 und ihm untergeordnet; der Hauptgedanke sei: Gutes, das nicht augenfällig, könne doch nicht versteckt gehalten werden. Auch recht gezwungen hat schon Schleiermacher unsern Vs. für eine Beruhigung erklärt, welche dem Vs. 23 als kränklich vorausgesetzten Tim. ertheilt werde: nicht alle guten Werke finden sofort ihren offenbaren Lohn, wobei dann Vs. 24 nur um des Gegensatzes willen da wäre, in der That aber recht ungeschickt dazwischen trete (S. 221 f.).

Sechstes Capitel,

nach Schleiermacher an die Art schriftlicher Auslassungen erinnernd, die »weil sie keinen rechten Zweck haben, auch das Ende nicht finden können« (S. 222f. Vgl. auch Ewald, S. 268), jedenfalls zusammenhangsloser als das Frühere (vgl. oben S. 3).

Vs. 1. 2: Pflichten der Knechte; vgl. Kol. 3, 22—25 = Eph. 6, 5—9 und 1 Petr. 2, 18—25.

Vs. 1. *Ὅσοι*: gut paulinisch, in PB. noch *ὅσα* 2 Tim. 1, 18. — *ζυγόν*: eigentlich der Wagebalken, welcher die beiden Wagschalen verbindet. Vom Sklavenjoche im N. T. nur hier; Gal. 5, 1 und Apg. 15, 10 metaphorisch vom Gesetze des Moses. — *δοῦλοι*: Erklärung des *εἶναι ὑπὸ ζυγόν*. — *τοὺς ἰδίους δεσπότας*: s. z. Tit. 2, 9. Es sind Heiden gemeint, wie der Gegensatz Vs. 2 zeigt. — *ἀξίους ἡγείσθωσαν*: vgl. 5, 17. — *ἵνα μὴ κτλ.*: vgl. Tit. 2, 5, 10. — *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ*: vgl. Röm. 2, 24; s. z. 2 Tim. 2, 19. — *διδασκαλία*: das Evangelium, vgl. Tit. 2, 10. — *βλασφημῆται*: s. z. Tit. 2, 5 und vgl. S. 257.

Vs. 2. »Die Auslegung scheint hier ganz davon ausgehen zu müssen, dass die *πιστοί* in der letzten Hälfte des Vs. dieselben sind wie in der ersten, und dass das erste *ὅτι* ebenso muss verstanden und bezogen werden wie das zweite« (Schleiermacher, S. 67). — *πιστούς*: nachdrucksvoll vorangestellt. — *κακαφρονείτωσαν*: s. z. 4, 12. Es bezeichnet Verweigerung der gebührenden Ehrfurcht. — *ἀδελφοί*: Grundangabe für etwaige Geringschätzung; die Herren sind ihrer Sklaven christliche Brüder, vgl. Philem. 16. Kol. 4, 1. Insofern gab es für das Christenthum eine »Sklavenfrage« (vgl. Reuss, Beck). — *μᾶλλον*: um so mehr. — *ἀγαπητοί*: sc. *θεοῦ*; vgl. Röm. 1, 7 und s. z. 2 Tim. 1, 2. Subject sind die Herren, die hier durch *οἱ ἀντιλαμβανόμενοι* bezeichnet werden, dagegen Prädicat ist *πιστοί εἰσιν καὶ ἀγαπητοί*, des Nachdrucks wegen vorangestellt. Hofmann nimmt *καὶ ἀγαπητοὶ οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι* für einen selbständigen Satz, so dass *οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι* die Sklaven wären, »die sich des Wohlthuns in der Art annehmen, dass sie ihren Herren in der Spendung ihrer Wohlthaten willig zu Dienst sind«. Dann dürfte nach *εὐεργεσίας* aber *τῶν δεσπότων* nicht fehlen. — *εὐεργεσίας*: FG lesen *εὐσεβείας*, was Erleichterung ist; im N. T. noch Apg. 4, 9, wie Lucas auch die verwandten Wörter *εὐεργετεῖν* und *εὐεργέτης* allein hat (S. 96). — *ἀντιλαμβανόμενοι*: das Verbum kommt im N. T. noch bei Luc. vor (S. 96), und zwar in der classischen Bedeutung »sich jemandes an-

nehmen«. Von Sachen heisst es dann »sich einer Sache widmen, sie eifrig betreiben« (z. B. Thuc. 3, 22. 7. 70), und diese Bedeutung ist allerdings auch hier festzuhalten, also »die des Wohlthuns sich befleissigen« (Huther, 4. Aufl., Pfleiderer, *οἱ δεσπόται οἱ φροντίζοντες τοῦ εὐεργετεῖν τοὺς δούλους* (Chrysostomus, Theophylakt). Das Verhältniss zwischen Herren und Knechten wird dann also aufgefasst: die Herren, als *πιστοὶ καὶ ἀγαπητοί*, üben christliche Wohlthätigkeit gegen alle, also auch ihren Sklaven gegenüber; diese aber dienen nicht desshalb treu ihren Herren, sondern weil letztere *πιστοὶ καὶ ἀγαπητοί* sind. Die brüderliche Gleichheit in Christus zwischen Herren und Knechten hebt den äusserlichen Standesunterschied nicht auf; aber wie sie die Knechte nicht berechtigt zu einer Vernachlässigung der Ehrfurcht und des Gehorsams gegen die Herren, verpflichtet sie andererseits die Herren zur Milde und Güte gegen die Knechte. In der gemeinsamen *πίστις* und *ἀγάπη* liegt der Grund einerseits der Milde der Herren gegen ihre Knechte, andererseits der Treue der Knechte gegen ihre Herren; als *ἀδελφοί* sind sie gegenseitig Gebende und Empfangende und damit im christlichen Sinne einander gleichgestellt. Unter Voraussetzung der Bedeutung »in Empfang, entgegennehmen« (de Wette, Wiesinger, Oosterzee, Plitt, Reuss, Beck) würde der Dienst der Sklaven als eine den Herren erwiesene Wohlthat aufgefasst, oder diese als »in einer ihnen wahrhaft wohlthuenden Weise« (vgl. Weiss, S. 460) Empfangende hingestellt, was ebenso sehr eine sachliche wie sprachliche Unmöglichkeit ist. — *ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει*: s. z. 4, 11. 5, 7. Das *ταῦτα* geht auf Vs. 1. 2, nicht auf das Folgende.

Vs. 3—5: Gegen Irrlehrer; gemachter Zusammenhang bei Beck.

Vs. 3. *Ἑτεροδιδασκαλεῖ*: s. z. 1, 3. — *προσέρχεται* (S. 97): beitritt, die negative Seite von *ἑτεροδιδασκαλεῖν*. Hofmann übersetzt: »einer Sache sich widmen, ihr sich zuwenden«; es ist aber in demselben übertragenen Sinne gebraucht wie Hebr. 4, 16. 7, 25. 10, 1. 22. 11. 6 und 1 Petr. 2, 4, ähnlich auch Apg. 10, 28. In der Verbindung mit *λόγοις* bleibt es immerhin auffallend (Schleiermacher, S. 68); nahe liegt daher die Conjectur *προσέχεται* oder *προσέχει*, vgl. 1 Tim. 1, 4. 3, 8. 4, 1. 13. Tit. 1, 14, auch *προσέχειν τοῖς λεγομένοις* oder *τοῖς λαλουμένοις* Apg. 8, 6. 16, 14. — *ὑγιαίνουσιν λόγοις*: s. S. 177 und z. 2 Tim. 1, 3. — *τοῦ κυρίου*: entweder gen. subj. Lehren, die von Christus stammen, oder Lehren, die ihn zum Object haben. Für Letzteres (S. 170) spricht der Zusatz *ὑγιαίνοντες* und *τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν* 2 Tim. 1, 8 (Weiss, S. 447). — *εὐσέβειαν*: vgl. Tit. 1, 1 u. s. z. 2 Tim. 3, 5. — *διδασκαλίᾳ*: doctrina secundum religionem christianam; vgl. S. 176.

Vs. 4. *Τετύφωται*: nicht »verdummt« (Hofmann), sondern, wie 3, 6, »ist aufgeblasen«. — *μηδὲν ἐπιστάμενος*: vgl. 1, 7. Ihr Wissen, eine docta ignorantia, beschränkt sich auf Fabeleien. Das Verbum (S. 97) ist ein Lieblingswort der Apostelgeschichte, besonders auch im Particip (18, 25. 24, 10), das sonst noch Hebr. 11, 8 steht. — *νοσῶν*: Gegensatz zu *ὑγιαίνουσι λόγοις* Vs. 3; das Verbum im N. T. nur hier. Die »zierliche Redensart« (Schleiermacher, S. 68; vgl. auch Winer, S. 483) *νοσεῖν περί τι* gibt die Krankheit an, daran man siecht. — *ζητήσεις*: s. z. 1. 4. — *λογομαχίας*: Wortgezänk; das Subst. nur hier, das Verbum 2 Tim. 2. 14. — *γίνεται φθόνος, ἔρις* ist zu lesen, wogegen D. den folgenden Pluralformen unnöthiger Weise (vgl. A. Buttmann, S. 111 entsprechend. *γεννῶνται φθόνοι, ἔρεις* hat; über *φθόνος* und *ἔρις* s. z. Tit. 3, 9; über die Steigerung der folgenden Ausdrücke vgl. Ewald. — *βλασφημίαι*: nur hier in PB., öfters bei Paulus und zwar nicht gegen Gott, sondern gegen Menschen (1 Kor. 4, 13. Röm. 3, 8. Eph. 4, 31. Kol. 3, 8; vgl. Tit. 3, 2), und so auch hier. — *ὑπόνοιαι*; im N. T. nur hier; das Verbum *ὑπονοεῖν* nur in Apg. Da Letzteres keine schlimme Nebenbedeutung hat (vgl. Apg. 13, 25 »halten, vermuthen«), so wird auch zum Subst. das *πονηραί* erst noch hinzuzutreten haben, um ihm eine solche zu geben, wie auch Sir. 3, 24 *πονηρά* dabei steht: »böser Argwohn«. Um so weniger ist dann freilich *πονηραί* mit dem folgenden Substantiv zu verbinden (so Hofmann).

Vs. 5. Nach ℵAD ist *διαταραττριβαί* zu lesen, wogegen die lect. rec. *παραδιατριβαί*, einige wenige Zeugen bald *παρατριβαί*, bald *διατριβαί* bieten. An letztere Lesart sich anschliessend verbindet Hofmann *πονηραὶ διατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων κτλ.* und sieht darin eine ausrufsartige Apposition (vgl. Jak. 3, 8) zu *ζητήσεις καὶ λογομαχίας*: schlechte Zeitvertreibe sinnverderbter und wahrheitsberaubter Menschen! Aber textkritisch bleibt uns nur die Wahl zwischen den beiden, keineswegs gleichbedeutenden, Composita, die übrigens so gut wie die Simplicia dem N. T. sonst fremd sind; nur *διατρίβειν* »verweilen« kommt in Apg. oft, in Joh. zweimal vor; *διατριβή* heisst »Beschäftigung«, dann »Disputation, Streit«; *παραδιατριβή* ist eine daneben vorbei gehende, also unnütze Beschäftigung, dann »Streiterei«. Dagegen *παρατριβή* heisst »Reibung, Verfeindung«, die verstärkte Form *διαταρατριβή* mithin »anhaltende, heftige Reibung« (Winer, S. 113), wobei keineswegs, wie die griechischen Väter meinen, gerade an krätzige Schafe gedacht werden müsste, welche sich durch Reibung anstecken. Suidas und Hesychius erklären vielmehr *διαταρατριβαί* mit *παρατριβῶν ἐνδελεχισμοὶ* oder *ἐνδελέχειαι*. — *διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν*: vgl. 2 Tim. 3, 8 *ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν*. Auch Paulus, Luc. und Apoc. haben

διαφθείρειν. in PB. nur hier. — ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας ist zu lesen gegen ἀπεστραμμένων (2 Tim. 1, 15. 2, 4. Tit. 1, 14 ἀπὸ τῆς ἀληθείας in D. Bei Paulus findet sich 1 Kor. 6, 7. 8, 7, 5 das Act. und Med.; das Passiv, wie hier. Jak. 5, 4; sonst noch Marc. 10, 19. — τῆς ἀληθείας: die sie also einst besassen. — νομιζόντων: in PB. nicht mehr, bei Paulus nur 1 Kor. 7, 26. 36; dagegen oft bei Lucas, dreimal bei Matthäus. — πορισμόν: nur hier und im folgenden Vs. Es bedeutet »Erwerbsmittel«, d. h. ein Erwerb bringendes Geschäft. Die ἄνθρωποι διεφθαρμένοι meinen, die Religion sei ein Unterhaltsmittel. Die auf γόητες 2 Tim. 3, 13 passende vgl. Marquardt, III, S. 111), hier speciell auf die Gnostiker gemünzte (S. 132. 142). Bemerkung soll nicht die Brücke zum Folgenden bilden (so Schleiermacher, S. 224), sondern gibt nur den Anlass zu dieser Digression über die Genügsamkeit. Sind aber die noch von Ewald und Hofmann vertheidigten Worte ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων gegen ℵADFG beizubehalten, wofür die Analogie der Form περιΐστασο sprechen dürfte (S. 93), so haben wir es nur wieder mit einem weiteren Beispiele zu einer oben (S. 85) besprochenen Eigenthümlichkeit der Gedankenbewegung des Briefstellers zu thun.

Vs. 6—10: Gegen Geiz.

Vs. 6. Ἔστιν: »es ist allerdings«; am Anfang des Satzes hat es starken Nachdruck; ähnlich Luc. 8, 11. Hebr. 11, 1. — πορισμός: so nennt auch der Verfasser die εὐσέβεια, aber in ganz anderem Sinne, als es die Meinung der Gegner ist. — μετά: in Verbindung mit, sofern sie mit αὐτάρκεια verbunden ist, vgl. 4, 8. — αὐταρκείας: »Genügsamkeit« bezeichnet hier nicht das sufficienter habere als äussere Lage, da man keiner fremder Hülfe bedarf, sondern der subjective habitus, in welchem man sich mit dem, was man selbst hat, so befriedigt findet, dass man nichts Fremdes mehr begehrt, die subjective Selbstgenugheit, die von jeder äusseren Lage unabhängig ist. Noch 2 Kor. 9, 8, aber objectiv: volles Genüge. Vgl. αὐτάρκης Phil. 4, 11 = in se ipso totus Hor. Sat. II, 7, 86). So bereichert εὐσέβεια indirect Reuss.

Vs. 7. Γάρ: Erläuterung von Vs. 6. — εἰσηνέγκαμεν: zum Verbum vgl. S. 97. — κόσμον: vgl. 1, 15. 3, 16. — δῆλον ist mit ℵAFG Vulg. zu streichen; vielleicht nach 1 Kor. 15, 27. Gal. 3, 11 eingesetzt. Aber auch das einfache ὅτι will A. Buttmann (S. 308) für δῆλον ὅτι nehmen, obgleich es lediglich den Grund angibt (de Wette): weil wir doch nichts hinauszubringen vermögen, haben wir schon gar nichts hereingebracht. Vgl. Ps. 49, 18. Hiob 1, 21. — ἐξενεγκεῖν: das Verbum ἐκφέρειν im N. T. nur viermal (S. 97).

Vs. 8. Διατροφάς ist mit den älteren Handschriften zu lesen gegen διατροφήν DFG. Hesychius erklärt mit βρώματα; sonst

nicht mehr im N. T. — *σκεπάσματα*: gleichfalls nur hier; »Bedeckung«, daher sowohl, wie hier. Kleidung, als Dach oder Wohnung. — *ἀρκεσθησόμεθα*, wie denn auch K und einige andere Zeugen die bekanntlich schon dem N. T. nicht fremde Conjunctivform des Futurs *ἀρκεσθησώμεθα* haben. Hofmann nimmt *ἀρκεῖσθαί τι* im Sinne von »genug haben an etwas« und übersetzt: »wenn wir haben, was uns nährt und deckt, werden wir genug haben«. Aber das passivische Futur verlangt die Deutung »so werden wir zufrieden gestellt sein«, anstatt »so lasset uns damit befriedigt sein«. Uebrigens findet sich *ἀρκεῖσθαι* noch Luc. 3, 14. Hebr. 13, 5. 3 Joh. 10; bei Paulus nur 2 Kor. 12, 9 *ἀρκεῖ μοι*.

Vs. 9. *Πλουτεῖν*: so noch Luc. 1, 53 und in der Apoc.; metaphorisch, wie Vs. 18, kommt es auch bei Paulus vor (Röm. 10, 12. 1 Kor. 4, 8. 2 Kor. 8, 9). — *ἐμπίπτουσιν εἰς*: s. z. 3, 7. — *πειρασμόν*: in PB. sonst nicht, aber bei Paulus (1 Kor. 10, 13. Gal. 4, 14) und bei Lucas (11, 4. 22, 40. 46). — *παγίδα*: vgl. 3, 7, woraus das *τοῦ διαβόλου* in D F G stammt. — *ἀνοήτους*: s. z. Tit. 3, 3. — *βλαβερός*: schädlich; nur hier im N. T. — *αἵτινες*: als welche. — *βυθίφουσι*: versenken, hier bildlich, eigentlich Luc. 5, 7; sonst nicht mehr. — Zu *ὄλεθρον* vgl. S. 100. — *ἀπώλειαν*: in PB. nur hier, bei Paulus öfters, vgl. Phil. 1, 28. 3, 19. — Das Ganze erinnert an die lucanische Beurtheilung des Reichthums (vgl. S. 118), sieht speciell aus wie ein Commentar zu Marc. 10, 23. 24 = Matth. 19, 23. 24 = Luc. 18, 24. 25 und hat seine classische Parallele Verg. Aen. III, 56 f. Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames!

Vs. 10. *Ῥίζα*: eine Wurzel, nicht die einzige. Das Wort, in PB. nur hier, wird auch Röm. 11, 16—18. Hebr. 12, 15 metaphorisch gebraucht; zum Gedanken vgl. Eph. 5, 5. Kol. 3, 5. Hier führt die *φιλαργυρία* vom Glauben ab, dort ist der *πλεονέκτης* ein *εἰδωλολάτρης*. — *κακῶν*: physische und moralische Uebel, so *τὸ κακόν* oft. — *φιλαργυρία*: im N. T. nur hier; dafür Paulus *πλεονεξία*. Jenes ist Liebe zum Geld, dieses Mehrhabenwollen. — *ἧς τινὲς ὀρεγόμενοι*: nach Schleiermacher S. 44, Matthies, Huther ungenaue Verbindung, da *φιλαργυρία* selbst eine *ὄρεξις* ist; besser wird die Sache jedenfalls nicht, wenn man das Relativ mit Ewald und Hofmann auf *ῥίζα* bezieht. Ueber *ὀρέγεσθαι* s. z. 3, 1. — *ἀπεπλανήθησαν*: zum Ausdruck (S. 96) vgl. 1, 6. 19, 4, 1, 5, 15. Also erscheinen hier die Christen in ihrem Eigenthum bedroht oder doch im äusseren Erwerb behindert, und Fälle von Abfall aus Geldliebe scheinen vorzuliegen. — *περιέπειραν*: durchbohren, nur hier. Beck: moralischer Selbstmord. — Unter *ὀδύναις* S. 100 sind Gewissensbisse zu verstehen.

Vs. 11—14: Mahnung zur Treue im Glaubenskampfe.

Vs. 11. *Σὺ δέ*: Gegensatz zu *τινές* Vs. 10. — *ὦ*: wenn bei Ausrufen oder Anreden noch *ὦ* zugesetzt wird, erhalten diese den Sinn einer Beschwörung, so hier und Vs. 20, oder eines Tadels, wie z. B. Röm. 2, 1. 3. 9. 20. Gal. 3, 1 u. s. w. (Winer, S. 209). — *ἄνθρωπε θεοῦ*: vgl. 2 Tim. 3, 17. Bei Paulus (Röm. 2, 1 und Luc. 12, 14 kommt die einfache Anrede *ἄνθρωπε* in missbilligendem Affecte vor. Der Artikel vor *θεοῦ* ist nach ℵA zu streichen. — *ταῦτα*: die *φιλαργυρία*. — Mit *φεῦγε* und *δίωκε* (vgl. zu Beidem 2 Tim. 2, 22) wird ein starker Contrast bildlich dargestellt: des Gottesmenschen Flucht und Jagd. — *δικαιοσύνην, εὐσέβειαν*: vgl. Tit. 2, 12 *δικαίως καὶ εὐσεβῶς*. — *πίστιν, ἀγάπην*: vgl. abermals 2 Tim. 2, 22. — *ὑπομονήν*: s. z. 2 Tim. 3, 10. — *πραϋπάθειαν* ist nach ℵAFG zu lesen, nicht *πραότητα*. Das nur hier vorkommende Wort bedeutet Sanftmuth, die sich durch Leiden nicht erbittern lässt.

Vs. 12. *Ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα*: s. z. 2 Tim. 4, 7. Was dort Paulus von sich aussagen kann, dazu wird Timotheus hier ermahnt: Paulus Vorbild für Timotheus. — *ἐπιλαβοῦ*: bezeichnet das thätige Ergreifen (vgl. Winer, S. 363; hier und Vs. 19 mit *τῆς ζωῆς* verbunden: sonst begegnet das Verbum hauptsächlich in den Lucasschriften (S. 97), vgl. 1 Kor. 9, 24. — *τῆς αἰωνίου ζωῆς*: sie wird als *βραβεῖον* gedacht. »Wunderlich aber nimmt sich dieser Imperativ aus. Denn soll *ζωὴ αἰώνιος* das geistige Leben bedeuten, so musste er dies schon haben; das ewige aber konnte er nur von Gott erwarten« (Schleiermacher, S. 70). — *εἰς ἣν ἐκλήθης*: vgl. Kol. 3, 15 *εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε*. Daraus hat lect. rec. auch hier ihr *καί*, welches aber trotz Ewald unzureichend bezeugt bleibt. Das *καλεῖν* im dogmatischen Sinn bezieht sich wie bei Paulus so auch in PB. stets auf das messianische Heil (S. 165). — *ὡμολόγησας*: s. zu Tit. 1, 16. — *τὴν καλὴν ὁμολογίαν*: »das gute Bekenntniss«, d. h. das rechtgläubige, orthodoxe (S. 185 f.); zu denken ist nicht an die Taufe (Hofmann, Pfleiderer, Ewald, Hausrath, S. 371), bei welcher sich die Berufung verwirklicht habe, sondern an die Ordination (vgl. S. 227. 233). — *ὁμολογίαν*: ausser hier und Vs. 13 nur 2 Kor. 9, 13 und Hebr. 3, 1. 4, 14. 10, 23. — *ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων*: vgl. 2 Tim. 2, 2.

Vs. 13. Schleiermacher findet die Beschwörung »ganz ohne Veranlassung«, und wenig hange mit ihr wieder zusammen »die prächtige in eine Doxologie ausgehende Beschreibung Gottes« (S. 226). Beides dient aber zur Hebung der Rede gegen Schluss. — *παραγγέλλω σοι*: s. z. 1, 3. — *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*: s. z. 2 Tim. 4, 1. — *ζωογονοῦντος* ist mit ADFG zu lesen, während ℵK *ζωοποιοῦντος* haben. Beide Verba kommen in PB. nicht mehr vor. Während aber *ζωοποιεῖν* und *ζωοποιεῖσθαι* sich nicht nur bei Paulus öfters findet, sondern das Activ

auch bei Johannes dreimal, das Passiv 1 Petr. 3, 18, steht ζωογονεῖν nur noch bei Luc. (S. 96): »am Leben erhalten«, so auch in LXX. Von der Alles erhaltenden Macht wollen es Wiesinger und Hofmann auch hier verstehen, während Andere die classische Bedeutung »lebendig machen« festhalten, für welche aber im N. T. ζωοποιεῖν üblich ist. — τὰ πάντα: das All. vgl. Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6. Hebr. 1, 3. — μαρτυρήσαντος: de Wette, Ewald, Reuss wollen das Wort in der kirchlichen Bedeutung verstanden wissen, so dass Christus als der erste Märtyrer überhaupt erschiene. Allein μαρτυρεῖν scheint hier ähnlich wie ὁμολογεῖν gebraucht. Christus ist für das Bekenntniss der Christen ὁμολογία persönlich eingestanden μαρτυρεῖν als für ein wahres (Hofmann; vgl. S. 186. 267 — ἐπί: »vor«, nicht »unter«, also wie Matth. 28, 14. Apg. 25, 9. 26, 2. — ὁμολογίαν: gleichen Inhalts mit der des Timotheus, daher dasselbe Wort wie Vs. 12. Zu μαρτυρεῖν τὴν ὁμολογίαν vgl. das ähnliche μαρτυρεῖν τὴν μαρτυρίαν Joh. 5, 32. 1 Joh. 5, 9. Apoc. 1, 2.

Vs. 14. Ἐντολήν: kann hier nicht, wie bei Paulus und sonst (vgl. Tit. 1, 14), ein einzelnes Gebot bezeichnen, sondern ist mit παραγγελία 1, 5 gleichbedeutend. Uebrigens ist τηρεῖν ἐντολήν johanneischer Ausdruck, und zwar auch die Worte für sich genommen, sowohl ἐντολαί für νόμος, als τηρεῖν (vgl. 5, 22) für ποιεῖν; sonst nur Matth. 19, 17. 28, 20. — ἄσπιλον: »ohne Flecken«, auf ἐντολήν gehend. Nur noch in den Petrusbriefen (S. 96 und vor Allem Jak. 1, 27), wo sich auch die Verbindung τηρεῖν τι ἄσπιλον findet, und zwar in natürlicherer Anwendung Schleiermacher, S. 73f.). — ἀνεπίλημπτον: s. z. 3, 2. Beck bezieht Beides auf σε. — ἐπιφανείας: s. z. 2 Tim. 1, 10. 4, 1. Ueber die Voraussetzung vgl. S. 188.

Vs. 15—16: Doxologie, zwar antignostisch, aber an gnostische Ideen anknüpfend.

Vs. 15. Καιροῖς ἰδίοις: vgl. S. 167. 188 und s. zu Tit. 1, 3. — δείξει: wird hervortreten lassen. Das Verbum kommt in PB. nur hier, bei Paulus nur 1 Kor. 12, 31 vor. — μακάριος: s. z. 1, 11. — μόνος: s. z. 1, 17, vgl. 2 Makk. 1, 24 ὁ μόνος βασιλεύς. — δυνάστης: im absoluten Sinn, nur hier im N. T. von Gott gebraucht (ebenso 2 Makk. 12, 15. Sir. 46, 5); von Menschen bei Luc. (S. 96). — βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων: vgl. Apoc. 17, 14. 19, 16 βασιλεὺς βασιλέων u. s. z. 1, 17. — κύριος τῶν κυριευόντων: so nur hier; doch vgl. wieder κύριος κυρίων Apoc. 19, 16. Was an unserer Stelle Bezeichnung Gottes ist, bezeichnet in der Apocalypse den triumphirenden Messias. Das Wort κυριεύειν findet sich auch bei Paulus; vgl. auch Luc. 22, 25 (anders Matth. 20, 24). Ueber die Behandlung des Artikels vgl. A. Buttmann, S. 87. — Es dürfte übrigens die Frage aufgeworfen wer-

den, ob nicht in den Bezeichnungen Gottes als *μόνος δυνάστης*, als *βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων* (vgl. 2, 2) *καὶ κύριος τῶν κυριευόντων* eine Beziehung auf den römischen Caesarencultus eben so gut liege, als etwa eine antignostische (S. 164). Mit Domitian hatte derselbe den Höhepunkt erreicht, unter Nerva und Trajan zwar abgenommen (Trajan verbat sich den Titel dominus ac deus), aber die göttliche Verehrung der gestorbenen Kaiser seitens der Provincialen war allgemein, und von den Christen Bithyniens verlangte Plinius göttliche Verehrung des Bildes Trajan's (Epist. X, 97), wie denn auch auf Inschriften die Göttlichkeit (Corp. inscr. gr. Nro 3957) und auf Münzen (Eckhel, VI, 423) die Ewigkeit des Trajan begegnet. Darauf könnte sich im Folgenden das *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν* beziehen, vgl. 1, 17. Hadrian aber liess sich Aufstellung und Verehrung seiner Standbilder gerne gefallen, es gab unter ihm zu Tarragona einen eigenen Beamten ad divi Hadriani statuas curandas.

Vs. 16. *Ἀθανασίαν*: vgl. *ἀφθάρτῳ* 1, 17. Das Wort *ἀθανασία* (S. 100) ist nach 1 Kor. 15, 53 synonym mit *ἀφθαρσία*. — *φῶς οἰκῶν*: diese Idee findet sich im N. T. nur hier und etwa 1 Joh. 1, 7; aber vgl. Ps. 104, 2. 26. Ezech. 1, 26 f. Gott selbst ist das absolute Lichtwesen (1 Joh. 1, 5. Jak. 1, 17. Apoc. 21, 23. 24), daher ist auch sein Wohnsitz Licht und seine Diener *ἄγγελοι φωτός* (2 Kor. 11, 14, vgl. Apg. 12, 7). — *οἰκῶν*: nur hier im N. T. mit Accus. construirt (vgl. S. 100). — *ἀπρόσιτον*: nur hier; es ist »unzugänglich«; vgl. S. 164. — *ὃν εἶδεν κτλ.*: vgl. Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12. Matth. 11, 27 = Luc. 10, 22. — *ᾧ κτλ.*: s. z. 1, 17. — *κράτος αἰώνιον*: dafür hat 1, 17 *δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*; das Wort *κράτος* (Kol. 1, 11. Eph. 1, 10. 6, 10), in PB. nur hier, steht vom imperium dei 1 Petr. 4, 11. 5, 11. Jud. 25 und in Apoc.; dagegen bei Paulus vgl. *ἀΐδιος δύναμις* Röm. 1, 20; zum Ganzen S. 252.

Vs. 17—19: Nachträgliche Mahnung an Reiche.

Vs. 17. Nach Schleiermacher (S. 227) Wiederanknüpfung an Vs. 10, nach Huther Rückbeziehung auf Vs. 9; doch ist dort die Rede von Solchen, die erst reich werden wollen, hier von wirklich Reichen (Ewald). — *πλουσίοις*: in PB. nur hier, bei Paulus metaphorisch 2 Kor. 8, 9, vgl. Eph. 2, 4; sowie hier besonders bei Lucas; überhaupt erinnert der Ausdruck an Luc. 16, 19 f. — *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι*: vgl. Tit. 2, 12. 2 Tim. 4, 10. In DE wird dafür *τοῦ νῦν αἰῶνος* gelesen und ℵ liest *ἐν τῷ νῦν καιρῷ*, was zwar bei Paulus (Röm. 3, 26. 11, 5. 2 Kor. 8, 13), aber nicht in PB. (s. z. 2 Tim. 4, 10), vorkommt. Das *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* gibt dem *τοῖς πλουσίοις* eine wesentliche Begriffsmodification, schmilzt mit ihm zur Einheit des Begriffs zusammen, darum auch vor dem zeitlichen Zusatz der Artikel *τοῖς* nicht wieder-

holt wird (Winer, S. 155). — *ὑψηλοφρονεῖν* (S. 100): vgl. *τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν* Röm. 12, 16. Warnung vor hochstrebender Selbstsucht. — *ἠλπικέναι ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι*: vgl. Marc. 10, 24 *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν*. — *πλούτου*: in PB. nur hier, bei Paulus öfters, aber nie im eigentlichen Sinne. — *ἀδηλότητι*: nur hier, vgl. *ἀδήλως* 1 Kor. 9, 26; nicht »Verborgenheit«, sofern nämlich der Reiche den Reichthum im Geize nicht gebrauche (Hofmann), sondern »Unsicherheit« (S. 109). Vgl. Luc. 12, 16 f. und *ἀπάτη τοῦ πλούτου* Matth. 13, 22. Marc. 4, 19. — *ἐπὶ θεῷ* ist nach ℵDFG zu lesen, während A noch den Artikel *τῷ* vor *θεῷ* hat; dagegen lesen KL *ἐν τῷ θεῷ*, welche Construction von *ἐλπίζειν* noch Eph. 1, 12. 1 Kor. 15, 19 vorkommt und womit *πίστις ἐν* Gal. 3, 26 zu vergleichen ist. Ueber *ἐλπίζειν* mit *ἐπί* s. z. 5, 5. — Das folgende *τῷ ζῶντι* der lect. rec. aus DK ist nach ℵAFG zu streichen. — *πάντα*: nur A liest *τὰ πάντα*. — *εἰς ἀπόλαυσιν*: vgl. *εἰς μετάληψιν* 4, 3 und S. 96. Zu Grunde liegt Luc. 12, 22 f.

Vs. 18. *Ἀγαθοεργεῖν*: so nur hier, dagegen Apg. 14, 17 *ἀγαθουργεῖν*; sonst vgl. im N. T. *ἀγαθοποιεῖν* (Marc. 3, 4. Luc. 6, 9. 33. 35. 1 Petr. 2, 20. 15. 3, 6. 17. 3 Joh. 11), *ἀγαθοποιΐα* (1 Petr. 4, 19), *ἀγαθοποιός* (1 Petr. 2, 14) und die Opposita *κακοποιεῖν* (1 Petr. 3, 17. 3 Joh. 11), *κακοποιός* (1 Petr. 2, 12. 14. 4, 15), *κακοῦργος* (2 Tim. 2, 9). Dafür bei Paulus (Gal. 6, 10) *ἐργάζειν τὸ ἀγαθόν*. Nach Phavorin = *εὐεργετεῖν*. beneficia collocare, beneficum esse. — *πλουτεῖν*: s. z. Vs. 9. Beziehung auf Vs. 9. 17. Zu *πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς* vgl. *πλήρης ἀγαθῶν ἔργων καὶ ἐλεημοσυνῶν* Apg. 9, 36 und *πλουτεῖν εἰς θεόν* Luc. 12, 21. In *πλουτεῖν* liegt hier sowohl der Begriff des Werthes (die guten Werke bilden wirklich einen Schatz für ihren Vollbringer, vgl. Matth. 6, 19. 20), als auch der der Zunahme oder Fülle (sie sollen in guten Werken wachsen). Der Reichthum ist sonach nicht verdammlich, wenn als Mittel zum Reichwerden in guten Werken verwendet. Zur Construction mit *ἐν* vgl. 1 Kor. 1, 5. 2 Kor. 9, 11. Eph. 2, 4. Jak. 2, 5. — *εὐμεταδότους*: nur hier, aber *μεταδιδόναι* steht im N. T. gern vom Mittheilen an Arme. — *κοινωνικούς*: liberales; nur hier, aber vgl. *κοινωνεῖν* Gal. 6, 6.

Vs. 19. *Ἀποθησαυρίζοντας*: nur hier. Das Particip zeigt an, was die Reichen durch solches Verhalten erlangen. Das Verbum heisst »zum Zweck der Aufbewahrung einsammeln«; vgl. Luc. 12, 21 *ὁ θησαυρίζων ἑαυτῷ* und zum Sinne Luc. 12, 16—21. 18, 22. — *θεμέλιον*: s. z. 2 Tim. 2, 19. Das Wort passt nicht recht zum Verbum (»ein Fundament, nämlich der Seligkeit, sammeln«), daher Clericus *κειμήλιον* und Bos *θέμα λίαν* conjicirt; am natürlichsten wird das Verbum absolut und *θεμέλιον* als Apposition genommen (S. 182). — *εἰς τὸ μέλλον*: vgl. Luc. 13, 9. also für den *αἰὼν μέλλων*. — *ἐπιλάβωνται*:

s. z. Vs. 12. — *ὄντως* ist nach ℵADEFG zu lesen, nicht das *αἰωνίου* der lect. rec.; vgl. 5, 3.

Vs. 20. 21: Zusammenfassung des Hauptinhaltes des Briefes in nochmaliger Warnung vor den Irrlehrern (nach Hofmann eigenhändiger Schluss des Briefes).

Vs. 20. *Παραθήκην*: s. z. 2 Tim. 1, 12. 14. Hier wird der Sinn des Ausdrucks allerdings »ganz räthselhaft« (Schleiermacher, S. 227). Als ganz schlecht bezeugt ist die lect. rec. *παρακαταθήκην* zu verwerfen. — Zu *ἐκτρεπόμενος* vgl. S. 105 und s. z. 2 Tim. 4, 4. Hier allein hat es die Bedeutung von »vermeiden« im Sinne von »aus dem Wege gehen« (Schleiermacher, S. 92). — *βεβήλους κενοφωνίας*: s. S. 102 und z. 2 Tim. 2, 16. — *ἀντιθέσεις*: nur hier. Die meisten Exegeten nehmen es synonym mit *λογομαχίαν* und *ζητήσεις*, verstehen also darunter religiöse Sophistik im Sinne von Kol. 2, 8. Aber warum sind die betreffenden Worte dann nicht gebraucht? Der Ausdruck muss daher vom Gegensatz zur »gesunden Lehre« (Matthies, Wiesinger, von »Streitsätzen« gegen die Orthodoxie de Wette, Huther, Mangold, S. 115, Schenkel, S. 398) verstanden werden, wie ja auch Tit. 1, 9 die Irrlehrer überhaupt einfach *ἀντιλέγοντες* und 2 Tim. 2, 25 *ἀντιδιατιθεμένοι* heissen (S. 131). — *ψευδωνύμου*: nur hier. — *γνώσεως*: in den PB. nur hier, bei Paulus öfters, aber nie ist sonst im N. T. von der *γνῶσις* als einer feindlichen Macht die Rede, auch nicht Luc. 11, 52 *τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως* (vgl. Matth. 23, 13 *κλείετε τὴν βασιλείαν*). Die falsche Gnosis, welche hier allein vorkommt (S. 132), ist eine solche, die einen unrichtigen Schlüssel anwendet, um die Geheimnisse, die der christlichen *γνῶσις* verheissen sind, aufzuschliessen. Die Irrlehrer nannten sich die Gnostiker schlechthin, und in diesem Sinne steht der Ausdruck hier von einem esoterischen, vollkommenen Wissen im Gegensatz zur *κοινὴ πίστις* (Tit. 1, 4). Wie somit der Brief am Schlusse den 1, 3 schon angedeuteten Zweck noch einmal ausdrücklich hervorhebt, so nennt er jetzt auch die Gegner geradezu mit Namen (Pfleiderer). Freilich streitet er ihnen im gleichen Momente das Recht auf diesen Namen auch ab (*ψευδωνύμου*) und bezeichnet ihre *γνῶσις* in Wahrheit als *κενοφωνία* (vgl. S. 133), wie auch Kol. 2, 8 die *φιλοσοφία* durch *κενὴ ἀπάτη* erklärt und Kol. 2, 4. Röm. 16, 18 vor derartigen trügerischen Redekünstlern gewarnt wird.

Vs. 21. *Ἥν*: s. z. 2 Tim. 2, 18 u. vgl. 1 Tim. 1, 19. — *τινές*: die Irrlehrer, vgl. 1, 3. 6. — *ἐπαγγελλόμενοι*: s. z. 2, 10. — *ἠστόχησαν*: s. z. 2 Tim. 2, 18. — *μεθ' ὑμῶν* ist nach ℵAFG zu lesen gegen *μετὰ σοῦ* DEK. Vgl. 2 Tim. 4, 22. Tit. 3, 15. — Das *ἀμήν* ist mit ℵADFG gegen EK zu streichen.

Der zweite Timotheusbrief.

Erstes Capitel.

Vs. 1. 2: Apostolischer Gruss: nach Ewald (Sieben Sendschreiben. S. 272) am einfachsten gehalten, was mit der Priorität (vgl. oben S. 253) zusammenhängt.

Vs. 1. Zu diesem Eingange vgl. S. 55—59. Hiernach bleibt die Bezeichnung als *ἀπόστολος*, so passend dieselbe in gleichsam amtlichen Briefen an ganze Gemeinden erscheint, auffallend in Privatschreiben an vertraute Schüler und ergebene Gehilfen. Gerade unser Brief wird vor den beiden andern als »rein persönlicher Art« (Wiesinger, Huther) bezeichnet. Um so näher liegt der Hinweiss auf Philem. 1 und Phil. 1, 11, an welchen Stellen Meyer das Fehlen unserer Selbstbezeichnung aus dem besonders »familiären« Tone dieser Briefe erklärt. Andererseits ist schon oben (S. 61) anerkannt worden, dass die Pastoralbriefe wenigstens nicht in dem Sinne privater Natur sind wie der Philemonbrief (vgl. 2 Tim. 4, 21. Tit. 3, 15. 1 Tim. 6, 21), und dem Verfasser der Briefe lag das *Παῦλος ἀπόστολος* als der sollenne Briefanfang in der paulinischen Literatur allzu nahe, um nicht nach ihm zu greifen. — *Χριστοῦ Ἰησοῦ*: Paulus schreibt bald *Χριστὸς Ἰησοῦς*, bald *Ἰησοῦς Χριστός*, ohne dass sich für die verschiedene Stellung beider Worte ein bestimmtes Princip durchführen liesse. Tischendorf hat in den Eingängen der paulinischen Briefe im Gegensatze zu den Petrusbriefen die Folge *Χριστοῦ Ἰησοῦ* hergestellt. Paulus ist auch in der That Apostel Jesu nur insofern, als dieser *ὁ Χριστός* ist; daher findet sich bei ihm zwar *ἀπόστολος Χριστοῦ* (2 Kor. 11, 13. 1 Thess. 2, 6), nicht aber *ἀπόστολος Ἰησοῦ*. Und auch in allen andern Fällen, wo es sich um das dienstliche oder amtliche Verhältniss eines Menschen zu Christus handelt, ist in den Paulinen die Stellung *Χριστοῖ Ἰησοῖ* die bezeugtere, so nach *δοῦλος* Röm. 1, 1. Kol. 4, 12. Phil. 1, 1; nach *δέσμιος* Eph. 3, 1. Philem. 9; nach *λειτουργός* Röm. 15, 16;

vgl. 1 Thess. 2, 6 (*Χριστοῦ ἀπόστολος*). Gal. 1, 10 *Χριστοῦ δοῦλος*. Kol. 3, 24 *τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε*, an welchen Stellen mit Substantiven oder Verben, die ein Verhältniss der Unterordnung bezeichnen, nur *Χριστός* verbunden wird. Daher auch in unsern Briefen 1 Tim. 4, 6 *διάκονος* und 2 Tim. 2, 3 *στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ* zu lesen ist. Der Genetiv ist in allen diesen Fällen der possessivus. — *διὰ θελήματος θεοῦ*: findet sich in den Paulinen oft, zumeist in Briefeingängen (1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1), aber auch sonst (Röm. 15, 32. 2 Kor. 8, 5), in den Pastoralbriefen nur hier (selbst das Wort *θέλημα* nur noch 2, 26), im übrigen N. T. gar nicht. Es wird damit die Unmittelbarkeit der Berufung ausgedrückt, und zwar von Gott selbst her, denn diesem steht es allein zu, zum Apostelamte zu berufen (vgl. Apg. 1, 24. 15, 7). Auch Gal. 1, 1 ist Paulus nur *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* Apostel, während als causa principalis *θεὸς πατήρ* genannt wird. Die Beifügung dieser, den letzten Grund seines amtlichen Berufes aufdeckenden, näheren Bestimmung beruht nun freilich keineswegs in der »christlichen Resignation des am Lebensabend in den Willen Gottes sich Ergebenden« (Oosterzee), sondern im erhebenden Gefühl und Bewusstsein von der Höhe und Würde dieses einzigen, nur von Gott selbst verleihbaren Amtes. Wenn aber in den Briefen an die Korinther und Galater eine solche Betonung des göttlichen Ursprungs gerade auch seines Apostolates sich unschwer begreift, so ist sie doch befremdlicher in einem Privatschreiben an einen Gefährten, dem es nie in den Sinn kam, die Autorität dieses Apostolates zu bezweifeln (vgl. S. 111). Wohl aber lag es, weil alle christlichen Kirchenämter in der Gemeinde als durch den Apostolat vermittelt galten, im Interesse des Verfassers, auf den göttlichen Ursprung des primären Amtes hinzuweisen und durch dasselbe auch die abgeleiteten Aemter an demselben Antheil nehmen zu lassen. — *κατ' ἐπαγγελίαν*: mit der echt paulinischen Formel *ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ*, welche in den beiden anderen Pastoralbriefen fehlt, wird hier die allen Pastoralbriefen eigenthümliche Phrase *ἀπόστολος κατὰ* verbunden (Mayerhoff, S. 39), womit die S. 58 f. dargelegte Differenz der Manier der Eingänge noch gesteigert wird (vgl. S. 185). Sollte sich aus dem Eingange ein echter Kern herausschälen lassen (S. 120), so müsste die zweite Formel gestrichen werden, da zwei mit *διά* und *κατά* angeknüpfte nähere Bestimmungen unmittelbar nacheinander sich innerhalb der paulinischen Literatur nur Röm. 16, 26, d. h. in der sehr zweifelhaften (vgl. Zeitschrift f. wiss. Theol., 1874, S. 504 f.) Doxologie, vorfinden. Dass nämlich die mit *κατά* eingeführte nähere Bestimmung wirklich weder mit *θελήματος*, noch mit *Τιμοθέῳ*, sondern allein mit *ἀπόστολος* verbunden gedacht ist, zeigt Tit. 1, 1 und

noch deutlicher 1 Tim. 1, 1. Die Phrase *κατ' ἐπαγγελίαν* selbst findet sich freilich auch Gal. 3, 29; vgl. Apg. 13, 23. — *ἐπαγγελίαν*: das Wort könnte »Verkündigung« bedeuten, kommt aber im N. T. und insbesondere in den Paulinen (Röm., 2 Kor., Gal., Eph.) stets im Sinne von »Verheissung« vor. Es ist übrigens ein Lieblingswort der Apostelgeschichte und des Hebräerbriefs. »Verkündigung« dagegen heisst 1 Joh. 1, 5 nach richtiger Lesart vielmehr *ἀγγελία*, während *ἐπαγγελία* auch 1 Joh. 2, 25 »Verheissung« ist. Nur Apg. 23, 21 geht das Wort in die verwandte Bedeutung von »Versprechen« über. In den Pastoralbriefen kommt es nur hier und 1 Tim. 4, 8 vor, welche letztere Stelle für den, dem gewöhnlichen sich anschliessenden, Sprachgebrauch unserer Briefe entscheidend ist. Es fragt sich nun, welche Beziehung zwischen *ἀπόστολος* und *ἐπαγγελία* durch die Präposition hergestellt wird. Das Nächste wäre, an den Einklang zu denken, der zwischen Apostelamt und Gottesverheissung stattfindet, sofern ersteres ja die Erfüllung der letzteren anbahnt (Matthies). Oder *κατά* gibt den Zweck an, also: damit er den Verheissungen Gottes zur Realisirung verhelfe (so oder ähnlich de Wette, Oosterzee, Wiesinger, Huther, Ellicott, Beck, nach Theodoret: *ἀπόστολόν με προεβάλετο ὁ θεὸς ὥστε με τὴν ἐπαγγελθεῖσαν αἰώνιον ζωὴν τοῖς ἀνθρώποις κηρύξαι*). Bahnsen lässt die Wahl zwischen Beiden. In der That leugnen Matthies und Otto, der den Sinn findet, Paulus sei »in Betreff« einer Verheissung Apostel (S. 290), mit Unrecht, dass *κατά* »behuf« heissen könne. Denn »notio secundum facile transit in notionem propter« (Kühner ad Xenoph. Mem. I, 3, 12; vgl. Winer, S. 479. 6. Afl., S. 358). Wenn nämlich ein Gegenstand an einer Fläche hinabgleitet, welche Vorstellung die Grundbedeutung der Präposition begleitet, so ergibt die Senkung derselben zugleich das Ziel, bei dem jener ankommt; daher der Zweckbegriff. Aber schon im Allgemeinen mangelt, um hier eine solche Uebersetzung (auch Reuss) sicher zu stellen, das Verbum der Bewegung (Hofmann). Was aber speciell dagegen spricht sind die Parallelen in formaler und materialer Beziehung, also das *κατά* in den beiden anderen Briefeingängen einerseits, der Gedanke von Vs. 9—11, Tis. 1, 2. 3 andererseits. Denn in den letztangeführten Stellen explicirt sich nach Ewald's richtiger Bemerkung das, was hier kurz zusammengedrängt erscheint. Aus ihnen geht aber hervor, dass sich der Verfasser das den Menschen zu verkündigende Wort »Ihr sollt leben« als Hauptinhalt der apostolischen Predigt und somit den Apostolat desshalb im Einklange mit der Verheissung des Lebens stehend denkt, weil letztere der Welt durch ersteren applicirt wird. — *ζωῆς*: Object der Verheissung; vgl. 1 Tim. 4, 8. 1 Joh. 2, 25. Hebr. 9, 15. Wessen *κατ' ἐπαγγελίαν κληρόνομοι* die

Christen Gal. 3, 29 sind, wird in diesen Stellen gesagt, wenn auch bei Paulus selbst die Verbindung ἐπαγγελία ζωῆς nicht erscheint. Die ἐπαγγελία ist ἐν Χριστῷ, als in ihm ursächlich beruhend, in der Gemeinschaft mit ihm erreichbar. Die Idee einer solchen ζωὴ ἐν Χριστῷ eignet dem paulinischen Gedankenkreise auch sonst, vgl. Röm. 5, 17. 21. 8, 2. 2 Kor. 2, 16. 4, 10. Röm. 6, 2—14. 14, 7—12. 2 Kor. 5, 15. Gal. 2, 19. 20. Christus heisst Kol. 3, 4 geradezu ἡ ζωὴ ἡμῶν und nach Phil. 1, 21 ist τὸ ζῆν Χριστός, die apostolische Predigt also nach Phil. 2, 16 ein λόγος ζωῆς. Näher berührt sich gleichwohl unsere Stelle mit den Anschauungen des vierten Evangeliums, vgl. z. B. Joh. 1, 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ohne Artikel, wie hier, ἦν, und Joh. 3, 15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ wie hier ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον; ausserdem noch Joh. 11, 25. 14, 6. 1 Joh. 4, 9. 5, 11. 12. 20 und Apg. 3, 15 τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε. Das »Leben, das in Jesus Christus ist« manifestirt sich in der durch seine eigene innere Kraft in's Werk gesetzten Belebung der an sich dem geistigen und sittlichen Tode verfallenen Welt. »Das Evangelium gestaltete den ganzen geistigen Gesichtskreis der Menschheit eigenthümlich um und trug die wesentlichen Keime einer neuen Erkenntniss von Gott und der Welt in sich, einer neuen Gottes- und Weltansicht« Rothe: Abendandachten. I. S. 3). In ihm ist aber auch, neben einem neuen Reichthum an Ideen für den Geist, ein neuer Schatz von Lebensmuth und Gottinnigkeit für das Herz, eine neue reinigende Kraft des Willens dargeboten, eine ἐπαγγελία für die sonst hoffnungs- und trostlose Welt, die ihr nun auch thatsächlich durch den Apostolat angeeignet werden soll S. 281. Richtig also Pfleiderer: »Der Wille Gottes, der ihn zum Apostel berufen, ist derselbe, welcher das Leben in Christo verheissen und zur Erfüllung dieser Verheissung den Apostolat gesetzt hat«. Folglich ist der Begriff der ζωή an unserer Stelle keineswegs auf das jenseitige Leben beschränkt. Vielmehr erscheint sie in unserm Briefe beidemal, da das Wort vorkommt (noch Vs. 10), ohne nähere adjectivische Bestimmung. Nur in den andern Pastoralbriefen wird es in Verbindungen gebraucht, die ihm eine Beziehung auf das jenseitige Leben geben. Im Titusbrief durchgängig (sowohl 1, 2 als 3, 7 geht auch ἐλπίς voraus), mehrfach auch im ersten Timotheusbrief (1, 16. 6, 12) findet sich die Verbindung ζωὴ αἰώνιος, und mit diesem Ausdruck gleichwerthig sind die (unpaulinischen) Verbindungen ζωὴ ἡ μέλλουσα 1 Tim. 4, 8 und ἡ ὄντως ζωή 1 Tim. 6, 19. — Otto S. 320 will den Grund der Erwähnung dieser Lebensverheissung in einer äusseren Veranlassung, Hofmann und Beck dagegen in der Gemüthsstimmung des auf Leib und Leben angeklagten Apostels finden: Fragen, welche, an sich ziellos, auf unserem Standpunkte wegfallen.

Vs. 2. Ueber Timotheus s. S. 65 f. — *ἀγαπητῷ*: vgl. S. 67. Auch sonst findet sich das Wort oft in den Paulinen, sowohl in Verbindung mit einem einzelnen Namen, als auch als allgemeine Anrede; dagegen in den Pastoralbriefen nur noch 1 Tim. 6, 2. — *τέκνῳ*: bei Paulus oft, sowohl im eigentlichen Sinne als auch metaphorisch. So ist nicht blos Timotheus, sondern Philem. 10 auch Onesimus sein Kind, was auf geistige Vaterschaft deutet; vgl. Gal. 4, 19. Schon Chrysostomus hat diese Auslegung. Ueber das *τέκνον* der Pastoralbriefe vgl. S. 83; an unserer Stelle scheint es allerdings mit der Nebenbeziehung auf jugendliches Alter verstanden zu sein, da Timotheus auch jetzt noch als junger Mann vorgestellt ist (2, 22. 1 Tim. 4, 12). — Wie sehr die Auslegung, wofern sie nicht die kritische Frage auf Schritt und Tritt mit im Auge behält, im Dunkeln tappt, zeigt recht schlagend die Erörterung, warum der Apostel 2 Tim. 1, 2 dem Timotheus das Prädicat *ἀγαπητός* beilege, während 1 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4 *γνήσιος* steht. Nach Chrysostomus will er ihm zeigen, dass er nicht aus Mangel an Liebe den 1 Tim. 3, 14 versprochenen Besuch unterlassen habe; nach Mosheim schickt er jene blanda compellatio voraus, um den Timotheus zur willigen Uebernahme der ihm zugemutheten Beschwerden zu disponiren; Bengel erinnert an den Beweis der Liebe des Paulus zu Timotheus, den der Fortgang des Briefes nachbringe; Heydenreich an den vertraulichen Charakter eines Privatschreibens. Nach Wiesinger wäre *ἀγαπητός* persönlich inniger, *γνήσιος* ehrender. Dagegen sind nach dem Geschmack von Matthies und Leo beide Ausdrücke gleich ehrend. Seinerseits findet aber Mack es fraglich, ob der Apostel den der Neubelebung seiner Gnadengabe nach 1, 6 bedürftigen Timotheus überhaupt noch *γνήσιον τέκνον* hätte nennen dürfen, und Otto (S. 292) kann nicht umhin, dem insoweit beizutreten, als der Apostel, der doch in unserem Briefe den Timotheus zu einem neuen entschiedenen Beweise seiner echten Glaubensgesinnung auffordert, mit der Aufschrift *γνήσιον τέκνον* diese Forderung gleich in der Adresse quittirt haben würde. Solchem feinen Spürsinn der Exegeten wird freilich ein dankbarer Gegenstand entzogen, wenn es sich herausstellt, dass die Pastoralbriefe den echten Briefen nachgebildet und das *τέκνον ἀγαπητόν* ohne 1 Kor. 4, 17 nicht da wäre, während das Prädicat *γνήσιος* aus Phil. 4, 3 (*σύζυγε γνήσιε*) stammt und dem Timotheus um so mehr zuerkannt werden konnte, als derselbe auch Röm. 16, 21 wenn nicht *σύζυγος*, so doch *συνεργός* ist und Phil. 2, 20 *γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει*. — *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη*: zu dieser Grussformel vgl. S. 106. 165. Hiernach bezeichnet der zweite Ausdruck ein besonderes Moment im ersten, nämlich das zur Gewährung der Gnade bewegende Gefühl, ipsum succurrendi stu-

dium, von *οἰκτιρμός*, dem blossen Mitleid, verschieden. Das Wort findet sich wie noch 1, 16. 18. Tit. 3, 5. so auch in den Paulinen (Röm. 9, 23. 11, 31. 15, 9. Gal. 6, 16. Eph. 2, 4), aber nie in Grussformeln. Zur Verbindung mit *χάρις* vgl. Hebr. 4, 16 *ἵνα λάβωμεν ἔλεος καὶ χάριν εὕρωμεν*. — *εἰρήνη*: bezeichnet die Gabe ihrem Wesen nach, als Effect von *χάρις* und *ἔλεος*. Die Combination *χάρις καὶ εἰρήνη* kommt auch ausserhalb der paulinischen Literatur vor (1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 2. Apoc. 1, 4), aber bei Paulus nur Gal. 6, 16 *εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος*, also der Effect vor dem Bewirkenden. Dagegen unserer Grussformel ähnlich Iud. 2 *ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη* und 2 Joh. 3 *ἔσται μεθ' ὑμῶν χάρις, ἔλεος, εἰρήνη*. — Ueber die besondere Erwähnung von *ἔλεος* in der Grussformel vgl. Rothe, S. 1: »Gnade«, d. h. kräftige göttliche Lebenskraft, ausgeströmt aus der Huld Gottes, ist, weil völlig unverdient »Barmherzigkeit«. Das Bewusstsein der eigenen Verschuldung und der gänzlich unverdient zu Theil gewordenen Vergebung zusammen ergeben den »Frieden«. Alle drei Begriffe aber weisen auf den neuen Inhalt des Gemüthslebens, der *ζωὴ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zurück, das Bewusstsein der innern Harmonie mit Gott ausdrückend. — *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*: unsere Stelle zeigt, dass nicht zu übersetzen ist: »von Gott, der unser und unseres Herrn Vater ist«, sondern, dass Gott Vater sei, ist der kürzeste Ausdruck für das christliche Gottesbewusstsein. Ganz im Geiste des Paulus sind als Geber der Gaben Beide gedacht, der »Vater Gott« und »unser Herr« Christus. Alle genannten Gaben haben ihren Ursprung von jenem, werden aber den Gläubigen zu Theil durch diesen. An solche Gedankenreihen erinnern fast alle Grussformeln, vgl. S. 106. Das gewöhnlich zu *πατρός* tretende *ἡμῶν* wird, während es nur 2 Thess. 1, 2 gänzlich fehlt, nicht blos hier und 1 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4, sondern schon Gal. 1, 3 zu *κυρίου* rückversetzt, während Tit. 1, 4 statt *τοῦ κυρίου* ganz abweichend *τοῦ σωτῆρος* steht. Ueberhaupt ist es auffallend, dass im ganzen Titusbrief Jesus niemals *κύριος* genannt wird, wie sonst in den Paulinen, auch beiden Timotheusbriefen, und in allen Schriften des N. T., abgesehen von den älteren Synoptikern (Matth. 28, 6 ist zu streichen und Marc. 16, 19. 20 unecht) und den johanneischen Briefen. Da unter *κύριος*, das dem hebräischen Tetragrammaton entspricht, Gott verstanden sein kann, zugleich aber dasselbe Wort nach christlichem Sprachgebrauch auch den Messias als Repräsentanten Gottes bezeichnet, so ist jeder einzelne Fall zu prüfen. Nun aber steht hier das artikulirte Wort *κύριος* von Jesus Christus. Ebenso Vs. 8 und Vs. 16. 18, wo *ὁ κύριος ἔλεος* geben soll, was nach Vs. 1 von Gott und Christus kommt. Um so gewisser ist dann freilich bei *παρὰ κυρίου*, d. h. unter dem unartiku-

lirten κύριος Vs. 18, an Gott selbst gedacht (Wiesinger, Hofmann), und »der Herr« ist der das ἔλεος vom »Herrn« her Vermittelnde, wie er auch Vs. 1 erst in zweiter Linie steht. Dagegen spricht keineswegs das Weltrichteramt Christi (Bahnsen), wohl aber gegen die andere Möglichkeit, unter ὁ κύριος Gott und unter κύριος Christus zu verstehen, der resultirende Missgedanke, dass Gott gleichsam als Mittler zwischen den Richter Christus und den Menschen träte (Wiesinger). Aber auch zur Annahme einer nachlässigen Wiederholung der Beziehung auf Christus (Huther, Bahnsen) braucht so lange nicht gegriffen zu werden, als unser Princip sich noch durchführen lässt. Dies ist aber nahezu der Fall (gegen Weiss, S. 464 und Schenkel: Christusbild, S. 358. 361). Denn auch 2, 19, woselbst Citate aus dem A. T. angeführt werden, kann unter κύριος nur Gott verstanden sein, und es steht richtig beidemal ohne Artikel; 2 Tim. 2, 7. 14. 22. 3, 11. 4, 14. 17. 18. 22 unter ὁ κύριος Christus zu verstehen, macht weniger Schwierigkeit, als ihn unter dem blossen κύριος 2, 24 nicht zu finden; 1 Tim. 6, 15 ist κύριος von Gott, ὁ κύριος 1 Tim. 1, 2. 12. 14. 6, 3. 14 von Christus gebraucht.

Vs. 3—14: Ermahnung zur furchtlosen Glaubenstreue, wie früher, so jetzt.

a) Vs. 3—7: Erinnerung an des Timotheus und seiner Familie früheres Glaubensleben, als erster Grund, welcher jenen bewegen müsse, seinem hohen Berufe treu zu bleiben (Ewald).

Vs. 3. Χάριν ἔχω: der scheinbare Latinismus (S. 109) ist gut classisch. Paulus aber (denn Philem. 4 ist χάριν ἔχομεν unrichtige Lesart) sagt εὐχαριστῶ, εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν (Röm. 1, 8. 1 Kor. 1, 4. 14. Phil. 1, 3. Kol. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. 2, 13. Philem. 4. 2 Thess. 1, 3. 2, 13) oder auch εὐλογητὸς ὁ θεός (2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3). Eine solche Danksagung oder Lobpreisung findet sich zu Beginn der meisten Paulinen, nur im Galaterbrief (1, 5) wird sie durch eine Doxologie ersetzt und im ersten Timotheus- und Titusbrief fehlt sie gänzlich. Aber auch hier bildet sie keineswegs den Kern des Abschnittes (Reuss), sondern Thema ist das oben angegebene, und die Danksagung blosse, der Erinnerung an die paulinische Praxis entstammte, Einkleidung. Daher auch der Gegenstand des Dankens, sonst die Treue und der Glaube der Empfänger, hier nicht deutlich ausgedrückt ist. — Nach τῷ θεῷ haben einige Zeugen nach Röm. 1, 8 μου. — ᾧ λατρεύω: ganz ebenso Röm. 1, 9; λατρεύειν (meist mit dem Dat. der Person, seltener wie Hebr. 8, 5. 13, 10 dem der Sache verbunden, in den PB. nur hier) ist zunächst das äusserliche »Gottesdienst üben« (Luc. 2, 37. Röm. 1, 25), dann übertragen πνεύματι λατρεύειν (Phil. 3, 3. Röm. 1, 9), wie hier, von innerlicher Gottesverehrung. — ἀπὸ

προγόνων: in der von den Voreltern her empfangenen Weise, wie sie es gethan (A. Buttmann S. 277). Diese Hervorhebung der wesentlichen Identität der Gottesverehrung im neuen Christenthum mit der des Judenthums gilt nicht gerade dem heidnischer Seits erhobenen Vorwurf, die Christen seien ein genus hominum superstitionis novae et maleficae (Sueton. Nero 16), sondern ist ganz im Geiste des werdenden Katholicismus (S. 161). Daher die Parallele Vs. 5 bezüglich des Timotheus, dessen Mutter und Grossmutter also gegen Apg. 16, 1 keineswegs als Christinnen gedacht sind (S. 66. 77). — *προγόνων*: Paulus würde laut Röm. 4, 12. 15, 8. 1 Kor. 10, 1 dafür *πατέρων* geschrieben haben; *πρόγονοι* findet sich im N. T. nur noch 1 Tim. 5, 4. Nach Ewald schwebte dem Verfasser Phil. 3, 5 vor. — *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*: die Originalstelle Röm. 1, 9 hat dafür *ἐν τῷ πνεύματί μου*. Ein Widerspruch unserer Stelle mit 1 Tim. 1, 13 ist nicht mit Nothwendigkeit anzunehmen, da individuelle Aufrichtigkeit auch mit falschem Wissen verbunden sein kann. Paulus hat eben vor wie nach seiner Bekehrung der jedesmaligen Stufe der ihm gewordenen Gottesoffenbarung nach bestem Wissen entsprochen. Auffallend bleibt nur, wie hier, trotz der von Otto (S. 303) und Hofmann geübten Scheidekünste, Christenthum und Heidenthum so sehr auf eine und dieselbe Linie gestellt werden können, dass das gute Gewissen des Pharisäers in dem guten Gewissen des Apostels seine einfache Fortsetzung finden soll. Es macht sich hier die Anschauung von Apg. 23, 1. 24, 16 geltend (S. 111). Während jedoch Gegnern gegenüber die Erwähnung des guten Gewissens am Platze ist, fällt sie hier auf, einem Schüler und Freunde gegenüber, der daran sicherlich nicht den leisesten Zweifel hegte. Nicht Paulus, sondern der Autor ad Timotheum ist es, welcher diesen und jenen in Parallele bringt, wenngleich nicht in Gegensatz (so Hofmann: Paulus diene von Ureltern an Gott, Timotheus aber erst von grossmütterlicher Seite an). Wie das *ἀπὸ πρόγονων* dem *ἥτις ἐνῴκησεν .... Εὐνίκῃ*, so soll das *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* dem *τῆς ἐν σοὶ ἀνυποκρίτου πίστεως* und dem *πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοί* Vs. 5 entsprechen. — *καθαρᾷ*: bei Paulus nur Röm. 14, 20, aber in den PB. häufig. Gewöhnlich mit *καρδία* (2 Tim. 2, 22. 1 Tim. 1, 5) oder *συνείδησις* (2 Tim. 1, 3. 1 Tim. 3, 9) verbunden, erscheint es dagegen Tit. 1, 15 substantivisch und adjectivisch zugleich. — *συνείδησει*: ein bei Paulus zwar häufiges Wort, aber weder in Verbindung mit *ἀγαθός*, noch mit *καθαρός*, wie hier und 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 9; sonst Tit. 1, 15. 1 Tim. 4, 2; über das sachlich Unpaulinische s. z. 1 Tim. 1, 5. Eine *συνείδησις ἀγαθή* erscheint übrigens noch Apg. 23, 1. 1 Petr. 3, 16. 21; ähnliche Combinationen *συνείδησις καλή* oder *πονηρά* (Hebr. 13, 8. 10, 22) und *ἀπρόσκοπος* (Apg.

24, 16). — ὡς: das Object des Dankes gibt Paulus meist mit ὅτι an (Röm. 1, 8. 1 Kor 1, 5, 14. 1 Thess. 2, 13 u. ö.), und auch 1 Tim. 1, 12 folgt nach χάριν ἔχω ein ὅτι, nie aber, wie hier, ein ὡς. Die Ausleger sind daher über dieses ὡς in einer gelinden Verzweiflung, wie am deutlichsten Huther und Oosterzee beweisen, wenn sie sogar auf das, mit dem unsrigen gar nicht zu vergleichende, ὡς Gal. 6, 10 verfallen sind, um jenes zu erklären. Jedenfalls muss das χάριν ἔχω einen Objectsatz haben; der von Ewald und Reuss dafür gehaltene Participialsatz ὑπόμνησιν λαβών Vs. 5 steht hiefür zu fern (de Wette). Man hat den mit ὡς eingeführten Satz als einen Nebengedanken betrachten wollen, der sich dem Hauptgedanken anschliesse, und hat es mit »so oft« (Calvin: quoties tui recordor in precibus meis, id autem facio continenter, simul etiam de te gratias ago), »da« (quippe, prout; so Heydenreich, Flatt, Matthies), »wie« (ut, so Wiesinger, Huther, Oosterzee, Hofmann, Ewald, Beck) übersetzt. Aber quoties heisst ὡς überhaupt nie (auch nicht Gal. 6, 10. Luc. 12, 58, vgl. Meyer zu diesen Stellen) und kann es hier schon um des folgenden ἀδιάλειπτον willen nicht heissen, und die anderen Fassungen laufen thatsächlich irgendwie darauf hinaus, dass der Gegenstand des Dankes im Satze mit ὡς enthalten sei (vgl. Otto, S. 294). Hauptsache aber ist, dass doch die angenommene Parenthese irgendwo enden müsste; es wird sich aber zeigen, dass ein solcher Abschnitt weder nach ἰδεῖν, noch nach πληρωθῶ Vs. 4 anzubringen ist. Da Mack's Verbindung mit ἀδιάλειπτον (»recht unablässig«) sprachlich unmöglich ist, so sind wir auf des Chrysostomus, auch von Luther befolgte, Erklärung zurückgewiesen, wie sprachlich und sachlich unangemessen es auch scheinen mag, mit ὡς das Object des Dankes ausgedrückt zu finden. Er umschreibt nämlich: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, ὅτι μέμνημαί σου, φησίν, οὕτω σε φιλῶ. Darnach wäre ὡς etwa so viel wie ὅτι οὕτως (Kühner: Gramm. II, S. 888). Freilich klingt der Satz »ich danke Gott, dass ich deiner immer gedenke«, fast widersinnig. Schon Mosheim erinnert, man danke Gott für eine Wohlthat, aber die Fürbitte für die Wohlfahrt unserer Brüder sei keine Wohlthat, sondern Pflicht der Liebe, und Hofmann erinnert, die Unablässigkeit seiner Fürbitte für Timotheus habe für Paulus doch nicht wohl etwas so gar Verwunderliches sein können, dass er darob in Danksagung ausbricht. Zur Noth freilich liesse sich die Sache mit Otto S. 299 f. zurechtlegen: Gebetsfreudigkeit sei auch eine Wohlthat, besonders verbunden mit dem Gedanken an die reich gesegnete Gemeinschaft im Dienst des Herrn, wie hier. In sprachlicher Beziehung dagegen erinnert er an Stellen aus Plato, wie θαυμάζω αἰσθανόμενος ὡς ἡδέως ταθεύδεις oder εὐδαίμων μοι ὁ ἀνὴρ ἐφαίνετο ὡς

γενναίως ἐπελεύσα. Aber in diesen Fällen, nach Verben des Affects und der Wahrnehmung, können wir ὡς auch im Deutschen eben so gut mit »wie« übersetzen, während Niemand sagt: »ich danke Gott, wie . . .« Auch in der Stelle Röm. 1, 9 μάρτυς . . . ἐστιν ὁ θεός . . ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι ist das ὡς unverfänglich und im Deutschen nachzuahmen: »Gott ist Zeuge = wird mir bezeugen, wie unablässig . . . .« Diese Stelle aber führte unserem Briefsteller das ὡς zu. Er dachte sich allerdings die Sache als Objectivsatz; dass er aber nach dem höchst ungeschickten ὡς griff, erklärt sich nur aus schriftstellerischer Abhängigkeit (S. 111 f.). In der Originalstelle nämlich bildet es mit ἀδιαλείπτως μνείαν ποιοῦμαι, welchem an unserer Stelle offenbar ἀδιάλειπτον ἔχω μνείαν entspricht, verbunden, wirklich einen Objectivsatz, wie ebenso 1 Thess. 2, 10 (ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, ὡς . . und Phil. 1, 8 μάρτυς ὁ θεός, ὡς . .) Unser Autor dagegen setzt, um Uebereinstimmung mit anderen Briefeingängen zu erzielen, χάριν ἔχω θεῷ statt des μάρτυς ἐστὶν ὁ θεός im Original, lässt nun aber doch das nur zu letzterer Phrase passende ὡς auf die damit vertauschte erstere folgen. Beweiss, dass dem so ist, liefert der überraschende Parallelismus des ganzen beiderseitigen Zusammenhanges:

Röm. I.	und	2 Tim. I.
Vs. 8 πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ περὶ πάντων ὑμῶν, ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.		Vs. 3 χάριν ἔχω τῷ θεῷ, ᾧ λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει, ὡς ἀδιάλειπτον ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν ἐν ταῖς δεήσεσίν μου νυκτὸς καὶ ἡμέρας.
Vs. 9 μάρτυς γάρ μου ἐστίν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι.		
Vs. 10 πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος, εἴ πως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς.		Vs. 4 ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν.
Vs. 11 ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς.		

Man kann sich nicht enthalten, die Timotheusstelle mit De Wette, Ewald und Bahnsen für eine Nachbildung der Römerstelle zu halten. Die Exegese aber, welche unseren Vs. als aus der Feder des Paulus geflossen erklären will, ist in eine Sackgasse verlaufen, aus der ihr nur die Kritik zu helfen vermag. — ἀδιάλειπτον: nur noch Röm. 9, 2, aber ἀδιαλείπτως Röm. 1, 9. 1 Thess. 1, 3. 2, 13. 5, 17. — ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν: Paulus hätte μνείαν σου ἀδιαλείπτως ποιοῦμαι geschrieben (vgl. S. 100. 107). Unpaulinisch ist nämlich περὶ σοῦ statt des einfachen Genetivs (vgl. Röm. 1, 9. Eph. 1, 16. Phil. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. Philem. 4, besonders nach μνείαν ἔχειν (S. 112). Auch μνημονέυω, auf welches Huther sich zu Gunsten des περί beruft,

hat im N. T. nur Hebr. 11. 22 *περί* nach sich, sonst Genetiv oder Accusativ; so in unserm Briefe selbst 2, 8. — *δεήσεσιν*: ein gut paulinisches Wort, in PB. noch 1 Tim. 2. 1. 5. 5; *δέησις* ist »Bitte« und kann auch an Menschen gerichtet sein, während *προσευχή* als »Gebet« jeglichen Inhalts nur an Gott gerichtet wird, also heiligen Charakters ist. — *νυκτὸς καὶ ἡμέρας*: gut paulinisch, vgl. 1 Thess. 2, 9. 2 Thess. 3. 8, besonders aber 1 Thess. 3, 10 (S. 112); es könnte zu *ἀδιάλειπτον ἔχω μνείαν* gehören (Wiesinger, Huther, Ewald, Oosterzee), wiewohl es neben *ἀδιάλειπτον* ziemlich überflüssig wäre. Für die Verbindung mit *ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν* (Flatt, Mack, Matthies, Hofmann) scheint das Original 1 Thess. 3. 10 zu sprechen, sofern hier der Ausdruck nicht zum vorhergehenden *χαίρομεν*, sondern zum nachfolgenden *δεόμενοι* gehört. Aber gerade darum liegt auch hier noch viel näher, *νυκτὸς καὶ ἡμέρας* (nur Apg. 9, 24 umgekehrt) mit *ἐν ταῖς δεήσεσίν μου* zu verbinden, wie ja auch 1 Tim. 5. 5 unser Verfasser ohne allen Zweifel von Gebeten bei Tag und Nacht redet. Dass dann der Artikel wiederholt sein müsse, wird man angesichts der immer grössern Emancipation, welche in Bezug auf eine solche Behandlung adverbieller Zusätze mit der Zeit eingetreten ist (vgl. A. Buttmann, S. 80), nicht fordern dürfen.

Vs. 4. *Ἐπιποθῶν*: wie einige Handschriften in Vs. 3 nach *τῷ θεῷ* in Uebereinstimmung mit Röm. 1. 8 noch *μου* lesen, so hier einige andere in Uebereinstimmung mit Röm. 1. 11 *ἐπιποθῶ*. Den Abschreibern hat unsere Stelle jene Originalstelle unwillkürlich in's Gedächtniss gerufen und sie haben sie darnach umgebildet: wie natürlich, wenn doch Röm. 1, 11 schon dem ursprünglichen Verfasser vorgeschwebt hat. Das gut paulinische *ἐπιποθεῖν*, in welchem übrigens die Präposition nicht, wie man gewöhnlich annimmt, zur Verstärkung (ardenter cupere) dient, sondern die Richtung der Sehnsucht (*πόθον ἔχειν ἐπί τι*) anzeigt, kommt in den PB. nur hier vor. Timotheus soll durch diese Sehnsucht des Apostels zu ihm seinerseits sich angetrieben fühlen, zu dem Apostel zu eilen, vgl. 4, 9. 21. Aehnliches Verlangen ähnlich ausgedrückt Röm. 1, 11. Phil. 1. 8. 1 Thess. 3. 6. Uebrigens ist das Particip *ἐπιποθῶν* dem zweiten *ἔχω* Vs. 3 subordinirt und das folgende Particip *μεμνημένος* wieder dem *ἐπιποθῶν*, was sich freilich schleppend genug ausnimmt: *ἔχω τὴν περὶ σοῦ μνείαν . . . . ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν, μεμνημένος σου . . . . . ὑπόμνησιν λαβὼν τῆς ἐν σοὶ . . . πίστεως*. Also drei Participia, viermal das Pronomen zweiter Person, drei Worte derselben Wurzel in Einem Satze. Aber dieser ist für Hofmann immer noch zu leicht und trivial construirt. Er verschränkt ihn daher so, dass alles von *ὡς ἀδιάλειπτον* bis *ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν* Zwischensatz wird und erst *μεμνημένος σου τῶν δακρύων*.

zu *χάριν ἔχω* Vs. 3 gehörend, angibt, »wodurch ihm Timotheus Anlass gegeben habe, Gotte dankbar zu sein« Aber es wird sich gleich zeigen, wie es mit diesem »Anlasse« steht. — *μεμνημένος*: bei Paulus 1 Kor. 11, 2; in PB. nur hier, in Hebr. verhältnissmässig oft. — *σου τῶν δακρύων*: der Gedanke, dass Paulus sich gerade der Thränen des Timotheus erinnert und zwar solcher, deren Veranlassung gar nicht einmal erwähnt, deren Bedeutung daher auch nicht ersichtlich wird, hat etwas Unnatürliches, während es nach Analogie der Stellen Phil. 3, 18. 2 Kor. 2, 4 ungesucht sein würde, wenn sich Paulus des Timotheus unter Thränen erinnerte, weil er nämlich von ihm getrennt ist und in misslicher Lage um so mehr nach ihm sich sehnt. Auch erinnert sich ja der Apostel nach Vs. 3 wirklich des Timotheus, nicht allein seiner Thränen, sondern seiner ganzen Persönlichkeit. Solche Erwägungen mochten Hitzig (Zur Kritik paulinischer Briefe, S. 19) veranlasst haben, das *τῶν* nach *σου* zu streichen, wodurch *σου* von *μεμνημένος* abhängig, *δακρύων* aber nicht Genetiv von *δάκρυ* (2 Kor. 2, 4, sondern Particip von *δακρύειν* Joh. 11, 35) würde. Bleiben wir aber beim Text, wie er ist, so fragt sich zunächst, was für Thränen des Timotheus gemeint seien. Nach Wiesinger die, welche derselbe in der Ferne um den entfernten Apostel, nach Hofmann geradezu solche, die Timotheus »brieflich« geweint habe, dem Apostel seine Betrübniss wegen dessen Gefangenschaft ausdrückend, so dass also richtig ein Brief des Tim. als Anlass für die Danksagung des Apostels herausspringt (vgl. über dieses Kunststück Hilgenfeld, S. 747; besser jedenfalls nach Huther, Oosterzee, Ewald die, welche Tim. bei seinem Abschied von Paulus vergossen. Als Zeit und Gelegenheit dieses thränenreichen Abschieds verweist Wieseler auf Phil. 2, 19. Man könnte auch an 1 Tim. 1, 3 denken, wenn die zeitlichen Abfassungsverhältnisse unserer Briefe es erlaubten (S. 253f.). Aber bei den gesicherten Abhängigkeitsverhältnissen unserer Briefe von der Apostelgeschichte, verweist Bahnsen correct auf Apg. 20, 37 (vgl. oben S. 156: hinc illae lacrimae. Zwar werden dort keine Thränen, sondern vielmehr Küsse erwähnt, aber indirect liegen sie in dem *κλαυθμὸς ἐγένετο πάντων*. Timotheus wird somit als in Ephesus zurückbleibend und mit den dortigen Presbytern sich von Paulus verabschiedend vorgestellt, was einen Anhalt an dem Umstande findet, dass er Apg. 20, 4 zum letztenmal erwähnt wird (S. 76). — *ἵνα*: Zweck seiner Sehnsucht nach Timotheus oder vielmehr des ersehnten *ἰδεῖν*. Nach Hofmann, welcher dagegen das unerträgliche Zwischeneintreten des *μεμνημένος σου τῶν δακρύων* geltend macht, wäre *ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ* zu *μεμνημένος σου τῶν δακρίων* gehörig: die Thränen als Zeugniss der Gesinnung des Timotheus, sind Gegenstand des Ge-

denkens des Apostels, um je und je voll Freude zu werden. Vielmehr aber nährt das Andenken an die Abschiedsthränen das Verlangen nach Timotheus also *μεμνημένος* begründet das *ἐπιποθῶν*), und der allerdings etwas gezwungen eingeschobene Zwischensatz (De Wette) erzielt den Effect eines Contrastes zwischen dem Weinen auf Seiten des Tim. beim Abschied und der Freude auf Seiten des Paulus beim Wiedersehen. — *πληρωθῶ*: das Verbum ist dem Paulus ziemlich geläufig, auch mit *χαρά* verbunden (Röm. 15, 13. Phil. 2, 2, in den PB., wie auch *χαρά* selbst, nur hier.

Vs. 5. *Ὑπόμνησιν λαβών*: so ist mit Lachmann, Tischendorf nach ℵACFG zu lesen, gegen DEKL *λαμβάνων*, was durch das vorangehende Präsens *ἐπιποθῶν* veranlasst wurde und die leichtere Lesart darstellt (vgl. *λήθην λαβών* 2 Petr. 1, 9). Für das, sonst nur den Petrusbriefen eignende (S. 98), *ὑπόμνησις* hat Paulus *ἀνάμνησις* (1 Kor. 11, 24. 25) und für *ὑπομιμνήσκειν ἀναμιμνήσκειν* (1 Kor. 4, 17. 2 Kor. 7, 15; aber auch 2 Tim. 1, 6). Bezüglich des Unterschiedes beider Wörter erinnert Bengel an des Ammonius Buch de differentia affinium vocabulorum (*περὶ ὁμοίων καὶ διαφόρων λέξεων*): *ἀνάμνησις καὶ ὑπόμνησις διαφέρει· ἀνάμνησις γάρ ἐστιν, ὅταν τις (ἀφ' ἑαυτοῦ) ἔλθῃ εἰς μνήμην τῶν παρελθόντων, ὑπόμνησις δὲ ὅταν ὑφ' ἑτέρου εἰς τοῦτο προαχθῇ*. Somit eignet der *ἀνάμνησις* mediale Beziehung, aber *ὑπόμνησις* hat active Bedeutung. Es ist also hier nicht zu übersetzen »indem ich mich erinnerte« (de Wette, Reuss), sondern »da ich Erinnerung empfangen habe«, nach Ewald »mich erinnert fand«. Wodurch nun dieselbe veranlasst wurde, wird nicht gesagt, jedenfalls war es ein äusserer Vorgang, nicht ein innerlicher (Huther). Die Veranlassung aussen zu suchen, fordert neben dem Wortsinn von *ὑπόμνησις* auch das Part. Aor., wie denn überhaupt im N. T. das bei *λαμβάνειν* stehende Object, was Otto (S. 296) richtig bemerkt, immer von aussen kommt, vgl. *λαμβάνειν μισθόν, στέφανον, κρίμα, βραβεῖον*. Bengel vermuthet, dass diese externa occasio ein nuntius a Timotheo gewesen sein dürfte, welchen dann Wiesinger bestimmt als den Onesiphorus erkennen will. — *λαβών*: womit zu verbinden? Nach Huther mit *χάριν ἔχω* Vs. 3. Aber, davon abgesehen, dass nähere Verbindungen sich darbieten, müsste bei der Verknüpfung mit *χάριν ἔχω τῷ θεῷ* vielmehr *ἀνάμνησιν λαμβάνων* stehen. Mit *λατρεύω* findet kein logischer Nexus statt. Aber auch mit *ἔχω μνείαν* kann es nicht verbunden werden, da dasselbe bereits an *ἐπιποθῶν* ein begründendes Particip hat; wäre es diesem letzteren coordinirt oder subordinirt, so dürfte die Copula *καί* nicht fehlen, und müsste auch das Tempus besser harmoniren. Sollte es aber dem *μεμνημένος* subordinirt sein, so entstünde der Nonsens, dass das Andenken an des Timotheus Abschiedsthränen ver-

anlasst worden sei durch das Andenken an seinen von Mutter und Grossmutter her vererbten Glauben. Eher noch kehren wir zu der Möglichkeit zurück, λαβών dem ἐπιποθῶν zu subordiniren, ohne es aber darum gerade dem μεμνημένος coordinirt zu denken und infolge dessen jenes καί vermissen zu müssen. Nachdem nämlich ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν in seinem ersten Theile durch μεμνημένος, in seinem zweiten durch ἵνα πληρωθῶ näher bestimmt war, empfängt das Ganze noch eine Motivirung in unserem Satze. Ausserdem bliebe noch übrig, nach Otto's S. 308 und Bahnsen's Vorgang λαβών oder λαμβάνων mit πληρωθῶ zu verbinden: mit Freude will der Verfasser erfüllt sein, wenn, indem er den Timotheus wieder sieht, zugleich damit in ihm das Bewusstsein wieder erweckt wird an die eigenthümliche Qualität des Glaubens des Timotheus. Aber die Erinnerung an die Glaubensqualität des Timotheus kann nicht wohl von dem sichtbaren Beisammensein Beider abhängig gemacht werden, und gerade an unserer Stelle erinnert sich ja der Verfasser thatsächlich an des Timotheus ungefärbten Glauben, ohne ihn selbst zu sehen. Kann man sich daher nicht entschliessen, den oben angedeuteten Weg zu betreten, so müsste man durchaus seine letzte Zuflucht zur Annahme einer Interpolation nehmen. Die auffallenden Wiederholungen im Raume weniger Zeilen μνείαν — μεμνημένος, ὑπόμνησιν λαμβάνων — ἀναμιμνήσκω, das dreifache ἐν σοί Vs. 5. 6, endlich die Parallelsätze ἥτις ἐνῴκησεν κτλ. Vs. 5 und ὅ ἐστιν ἐν σοί Vs. 6 könnten nämlich die Vermuthung erwecken, es münde hier eine Zwischenbemerkung, die eingefügt wurde, durch künstliche Canäle in den ursprünglichen Text aus. Das ὑπόμνησιν λαμβάνων wäre dann dem vorangehenden ἔχω μνείαν und μεμνημένος nachgebildet worden, wie das τῆς ἐν σοί dem nachfolgenden πέπεισμαι δὲ ὅτι καὶ ἐν σοί, so dass, nachdem der Verfasser schon direct von dem in Timotheus wohnenden ungefärbten Glauben geredet hat, er jetzt hinterher und in allewege auffälliger Weise noch die Ueberzeugung ausspräche, derselbe werde doch auch wirklich in Timotheus sich finden. Als ursprünglicher Text ergäbe sich dann: μεμνημένος τῆς ἀνυποκρίτου πίστεως, ἥτις κτλ.; dagegen als Interpolation das σου τῶν δακρύων ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ, ὑπόμνησιν λαμβάνων τῆς ἐν σοὶ κτλ. Da nämlich die Ergänzung zu χάριν ἔχω, die man aus Missverstand des ὡς Vs. 3 vermisste, hier nachgebracht werden sollte, so boten sich, dem Sinne nach, die Worte vom »ungefärbten Glauben« passend dar, mussten aber dann von μεμνημένος getrennt und dieses wieder mit einer andern Ergänzung versehen werden. Indessen ist es der Gedankenbildung, wie sie unsere Briefe charakterisirt, ganz entsprechend, wenn der Begriff des Erinnerns diesen ganzen Zusammenhang beherrscht, ja vielfach geradezu bildet (S. 103). — τῆς ἐν σοὶ

ἀνυποκρίτου πίστεως: zu dieser im N. T. einzigen Umschreibung des Genetivs vgl. Eph. 1, 15 *τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν* und ebenso die durch *κατά* umschriebenen Genetive Apg. 17, 28. 18, 15. 26, 3. — *ἀνυποκρίτου*: ungeheuchelt, aufrichtig; vgl. dazu S. 180 und Jak. 3, 17. Der »ungefärbte« Glaube ist die *πίστις εἰς θεόν* 1 Petr. 1, 21. — *πίστεως*: bei Paulus stets ohne Beiwort, auch wo er den Glauben seiner Leser rühmt. Bei Hofmann's Construction erinnern also die Thränen des Timotheus, deren der Apostel gedenkt, an dessen *πίστις*; natürlicher erinnerten sie auch bei dieser Fassung an des Timotheus persönliche Liebe zu Paulus. — *ἐνῴκησεν*: das Verbum (S. 100) steht bei Paulus vom Geiste oder Worte Gottes oder von Gott selbst, wie unten Vs. 14, nicht aber von der *πίστις*. Auch würde Paulus schwerlich *ἡ ἐν σοὶ πίστις* geschrieben haben (S. 107), wahrscheinlich aber *ἡ πίστις σου*, wie 1 Kor. 2, 5 und oft. Nach 1 Kor. 16, 13. 2 Kor. 1, 24. 13, 5 sind oder stehen die Christen *ἐν πίστει*, nicht aber ist oder wohnt der Glaube *ἐν αὐτοῖς*. Dem Sinne nach gleich, ist doch die Ausdrucksweise charakteristisch verschieden. Vgl. Eph. 3, 17 *κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*. — *πρῶτον*: nicht »zuvor« (Luther), sondern »zuerst«, in Beziehung auf die *προγόνοι* des Tim. und parallel dem *ἀπὸ προγόνων* Vs. 3. Das Wort ist somit nicht »bedeutungslos« (Hofmann), sondern es scheint fast, als ob die Grossmutter Lois unter den *προγόνοι* des Tim. die Erste gewesen wäre, in welcher die *πίστις* gewohnt, die auch dem Tim. selbst zugeschrieben wird. Nun kann aber unter letzterer nicht das Judenchristenthum (so Credner: Das N. T. II, S. 106), sondern nur das Christenthum in seiner Präexistenz als Judenthum verstanden werden, und beide Frauen müssen in Analogie zu Vs. 3 als Jüdinnen gedacht sein. Freilich sind die wohl durch Tradition gegebenen (Baur: Pastoralbr., S. 98) Namen Lois und Eunike für geborene Jüdinnen unerhört; Lois (d. h. die »liebe, angenehme«) ist uns überhaupt anderweitig nicht überliefert und Eunike (etwa »Sigitrud«) nur noch als Name einer Nereide, bei Apollodorus (I, 2, 7) und auf einer cyprischen Inschrift (bei Sakellarios: *Κυπριακά*, S. 96). Ohne Zweifel ist Lois als geborene Griechin gedacht, welche, nach der Geburt der Eunike und als Wittwe, Proselytin wurde, wie so viele Frauen, und darauf ihre Tochter im jüdischen Glauben auferzog; beide somit als Jüdinnen dem Glauben, nicht aber der Volksabstammung nach. Auf keinen Fall aber ist Timotheus schon von Grossmutter und Mutter im Christenthum erzogen worden (Schenkel: Bibel-Lexicon. II, S. 203). Nicht minder grundlos wird aus Apg. 16, 1 *γυνὴ Ἰουδαία πιστή* geschlossen, Eunike sei etwa zugleich mit ihrem Sohn bei Gelegenheit von 14, 6. 7 zum Christenthum bekehrt worden (vgl. S. 70), und vollends eine

leere Vermuthung Otto's S. 60 ist es, dass beide Frauen sich mit Timotheus bekehrt hätten. Dagegen spricht schon das parallele Verhältniss unserer Angabe zu den *πρόγονοι* des Paulus Vs. 3. — *μάμμη*: nur hier im N. T. — Das Vorbild des in ihnen wohnenden Glaubens bürgt dem Paulus für eine gleiche Voraussetzung bei Tim. Es war in dieser Familie »die Frömmigkeit Familienangelegenheit geworden« Rothe, S. 162. Erste Hervorhebung des pädagogischen Einflusses der Mutter (doch implicite auch 1 Kor. 7, 14 innerhalb des Christenthums, freilich in diesem Zusammenhang vgl. S. 82 selbst nach Schleiermacher »etwas gekünstelt oder willkürlich hereingebracht« S. 151. — *πέπεισμαι*: das Verbum ist bei Paulus ziemlich häufig, in PB. nur noch 2 Tim. 1, 12. Zur Sache vgl. S. 83. — *ἐν σοί*: zu ergänzen ist weder *ἐνῴκησεν*, noch *ἐνοικήσει*, sondern *ἐνοικεῖ*.

Vs. 6. *Δι' ἣν αἰτίαν*: diese Phrase (s. S. 96. 107) und das Wort *αἰτία* überhaupt sind unpaulinisch. Angeknüpft wird damit nach Huther an *πέπεισμαι* (vgl. Hofmann: »Tim. soll sich die Erinnerung, die ihm der Apostel zugehen lässt, daraus erklären, dass er von der Lauterkeit seines Glaubens überzeugt ist«, ungezwungener nach Ewald an den Vs. 5 geschilderten Augenblick lebhafterer Zurückerinnerung, den Paulus erlebt, nach Otto S. 309 sogar an Vs. 4. 5 überhaupt: ich wünsche dich glaubenskräftig vor mir zu sehen und an deinem Glauben mich zu erquicken. — *ἀναμιμνήσκω*: ein Erinnern, das zugleich ein Ermahnen ist, vgl. zu *ὑπόμνησις* Vs. 5; also Andeutung, Tim. sei seiner Pflicht sich bewusst, bedürfe nur der einfachen Erinnerung Huther. — *ἀναζωπυρεῖν*: das *ἀνά* vereinigt hier beide Begriffe, das »nach oben hin« und das »wiederum« in sich; das Verbum »wieder anfachen« findet sich nur hier im N. T., aber sonst bei alten und neuen griechischen Autoren. Vgl. Xen. Hell. V. 4. 45: *τὰ τῶν Θηβαίων ἀνεζωπυρεῖτο*. Auch bei Plato, Plutarch, Lucian, Athenäus und Jamblichus De vita Pyth. 16: *ἀνεζωπύρει τὸ θεῖον ἐν αὐτῇ*, ferner vgl. LXX Gen. 45, 27. 1 Makk. 13, 7 und bezüglich der apost. Väter S. 258. 261. Ueber das Verhältniss von *ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα* zu *μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος* 1 Tim. 4, 14. vgl. S. 232. — *τὸ χάρισμα*, ausser in den Römer- und beiden Korintherbriefen nur noch 1 Petr. 4, 10. hier und 1 Tim. 4, 14 vorkommend, ist »jede absonderliche Tüchtigkeit, welche zur Förderung des christlichen Gemeindewohles wirksam, selbst aber von der Gnade Gottes durch die Kraft des heiligen Geistes in den bestimmten Einzelnen je nach Maassgabe ihrer Individualität gewirkt ist, sei es nun, dass der Geist ganz neue Kräfte einflösse oder schon vorhandene zu höherer Macht und Thätigkeit steigere« Meyer zu 1 Kor. 12, 4. Die Gabe Gottes ruht auf der Basis der natürlichen Begabung, daher ist die Möglichkeit denkbar,

die Anlage durch Versuchen und Ueben wieder zu erwecken, wie man sich nach 1 Kor. 12, 31 ja sogar *χαρίσματα* erwerben kann. Hier ist — im Unterschied zum paulinischen Begriff S. 200. 231 f. — die Amtsbegabung gemeint. Das *τοῦ θεοῦ* nur A hat *τοῦ Χριστοῦ*) ist genet. autoris; jedes *χάρισμα* ist *κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν* (Röm. 12, 6) und *ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ* (1 Kor. 7, 7; genauer werden 1 Kor. 12, 4. 9 die *χαρίσματα* dem *πνεῦμα θεοῦ* zugeschrieben; daher der Fortgang Vs. 7. Hier wird vorausgesetzt, das *χάρισμα* könne in Folge der sinnlichen Bestimmtheit des Menschen verglimmen, und so scheint auch Tim. durch schmerzliche Erfahrungen und steigenden Widerstand gebeugt und gelähmt gewesen zu sein. Möglicher Weise liegt die Quelle der Vorstellung, Timotheus sei von einem *πνεῦμα δειλίας* heimgesucht gewesen, in dem *ἀφόβως* 1 Kor. 16, 10. Durch die Energie des Willens soll aber die Gabe wieder angefacht werden (vgl. die hier anklingende Stelle 1 Thess. 5, 19). Bengel: videtur Timotheus, Paulo diu carens, non nihil remisisse; certe nunc ad majora stimulatur; vgl. übrigens S. 267. Katholische Ausleger, wie Mack, verstehen geradezu nach Vorgang des Tridentinum's (Sess. 23, cap. 3) unter *τὸ χάρισμα* das sacramentum ordinationis und den character indelebilis, und zwar nicht ganz mit Unrecht, vgl. S. 229 f. 231 f. — *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου*: den erkalteten Amtseifer soll der »Evangelist« Tim. wieder anfachen, nachdem das Amt ihm einmal übertragen und durch dieselbe Handauflegung auch die Qualification dazu dauernd in ihn übergegangen ist. Gegen die Ausflucht Neander's (S. 206), Paulus sondere hier die verschiedenen Momente der Handlung nicht, ist einfach zu bemerken, dass der Apostel eine solche Ceremonie der Handauflegung überhaupt gar nicht kennt (vgl. S. 232 f.). Er hätte mindestens im ersten Korintherbrief Anlass und Gelegenheit gehabt, sie zu erwähnen, aber selbst das Wort *ἐπίθεσις*, das sich sonst stets im N. T. mit *τῶν χειρῶν* verbunden findet (S. 96), ist ihm fremd. — *τῶν χειρῶν μου*: s. S. 229 f. Dass hier nicht wie 4, 14 die Hände der Presbyter genannt sind, hat seinen Grund darin, dass dem Tim. zu Gemüth geführt werden soll, wie er dem Apostel, dessen Handauflegung er die Gabe verdankt, auch schuldig sei, sie zu gebrauchen (Hofmann).

Vs. 7. *Οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας*: nach Röm. 8, 15 (S. 112). Die schwach bezeugte Lesart *δουλείας* ist schon bei Clemens und Chrysostomus durch Vermischung mit dem Originale veranlasst. Paulus kennt ferner ein *πνεῦμα τοῦ κοσμοῦ* 1 Kor. 2, 12, ein *πνεῦμα κατανύξεως* Röm. 11, 8; wogegen ein *πνεῦμα δειλίας* dem N. T. sonst fremd ist. — *ἡμῖν*: als Amtsträgern. Darnach könnte man allerdings im Rückblick auf das *χάρισμα* Vs. 6 mit Otto (S. 317

319) und Stirm S. 45 versucht sein, das πνεῦμα unseres Vs. als den speciell den Amtsträgern verliehenen Geist zu fassen. Im Ausdruck selbst weist freilich nichts darauf hin, sondern πνεῦμα (über das Müssige der bei den Exegeten beliebten Frage, ob es der Geist Gottes oder des Menschen sei vgl. Hofmann) steht ganz nach paulinischem Usus mit dem Genetiv derjenigen Eigenschaft, welche unter den von dem transeunten Geiste Gottes im Menschen bewirkten Tugenden im Zusammenhang besonders hervorgehoben werden soll. Das πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ 1 Kor. 2, 12 ist somit z. B. ein πνεῦμα πίστεως 2 Kor. 4, 13, ein πνεῦμα πραΰτητος Gal. 6, 1, ein πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως Eph. 1, 17; hier ist es kein πνεῦμα δειλίας, d. h. kein Geist, der vor schwerer Arbeit, Gefahr und Verfolgung (vgl. 3, 12) zurückschreckenden Weichlichkeit und Zaghaftigkeit, sondern ein πνεῦμα δυνάμεως, ein Geist, der Kraft wirkt, die Welt zu überwinden. Ueberhaupt bezeichnet δύναμις jede Wirkungskraft für Förderung der βασιλεία τοῦ θεοῦ (1 Kor. 4, 19. 20). Vgl. die Entgegensetzung von πνεῦμα τῆς ἀληθείας und πνεῦμα τῆς πλάνης 1 Joh. 4, 6. Paulus aber kennt den Ausdruck πνεῦμα δυνάμεως nicht, wohl aber umgekehrt eine δύναμις πνεύματος Röm. 15, 13. 19 (vgl. auch Apg. 1, 8); auch coordinirt er πνεῦμα und δύναμις 1 Kor. 2, 4 (vgl. Apg. 10, 38). — δυνάμεως: das Wort hat unter den PB. nur der unsrige noch 1, 8. 3, 5); es kommt, vom Philemonbrief abgesehen, in allen Paulinen vor; in der bei Paulus nicht seltenen Bedeutung von »Wunderkraft, Wunderwirkung« wird es charakteristischer Weise von unserem Verfasser nicht mehr gebraucht. Denn hier ist δύναμις als Gegensatz von δειλία ziemlich gleichbedeutend mit παρρησία, die kräftige Entschlossenheit des Hervor- und Auftretens auch Gefahren gegenüber bezeichnend (ähnlich Bahnsen). — ἀγάπης: Paulus hat den Ausdruck πνεῦμα ἀγάπης nicht; doch verwandt ist πνεῦμα πραΰτητος 1 Kor. 4, 21. Das πνεῦμα ἀγάπης ist die Liebe, die da kräftig und freudig macht, die opferwillige, selbstverleugnende Hingabe in den Dienst der Gemeinde (Otto S. 317. Stirm S. 46), vielleicht geradezu die Liebe, welche zur Missionsarbeit drängt. Uebrigens erscheint in den PB. sonst ἀγάπη stets in unmittelbarer Verbindung mit πίστις (vgl. S. 179 und s. z. 1 Tim. 1, 14); um so mehr liegt in δυνάμεως der Begriff der πίστις (vgl. Röm. 1, 16. 1 Kor. 1, 18). Also dem πνεῦμα τῆς πίστεως, das sprechen lässt ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα (2 Kor. 4, 13) schliesst sich die Furcht austreibende Liebe (1 Joh. 4, 18) an. Zur weiteren Zusammenstellung von δύναμις mit ἀγάπη und σωφρονισμός hier vgl. die sinnverwandte von πίστις, ἀγάπη, ἁγιασμὸς μετὰ σωφροσύνης 1 Tim. 2, 15. — σωφρονισμοῦ: über die dazu gehörige Wortfamilie vgl. S. 89. Wie alle Wörter auf μος hat auch σωφρονισ-

μός active Bedeutung, also nicht, wie nach Stirm (S. 46), Weiss (N. T.liche Theol. 2 Afl. S. 455, Pfleiderer (Paulinis. S. 470 f.), Beck, Selbstbeherrschung oder Selbstzucht, auch nicht die Besonnenheit, welche die Furchtlosigkeit gefahrlos macht (Rothe, ähnlich Ewald), bezeichnend, sondern die Thätigkeit des Menschen, vermöge welcher er Andere zu σώφρονες macht, vgl. Tit. 2, 4. Das πνεῦμα σωφρονισμοῦ ist die Zucht im activen Sinne, die da kräftig und fähig macht; die Fähigkeit, einen guten Geist in der Gemeinde zu wecken und zu erhalten (vgl. Neander S. 587). Die an sich falsche Auffassung Hofmann's, welcher einen dreifachen Gegensatz zu δειλία statuirt: Kräftigkeit, die keine Feigheit kennt, Liebe, die sie nicht aufkommen lässt, Besonnenheit, die vor ihr bewahrt, beweist doch auch ihrerseits, dass weder ἀγάπη noch σωφρονισμός in demselben klaren begrifflichen Gegensatze zu δειλία stehen, wie δύναμις. Sofern vielmehr dem Einen Geiste der δειλία nur wieder Ein Geist wird entgegengesetzt werden sollen, nicht aber deren drei, und sofern ἀγάπη und σωφρονισμός als auf Andere wirksam selbst wieder Kräfte sind, ordnen sich die zwei letzten Genetive dem ersten unter (vgl. S. 3): in der ἀγάπη und im σωφρονισμός zeigt das πνεῦμα seine δύναμις, so dass letzteres als der, auch den ganzen Fortgang beherrschende (Vs. 8 δύναμις. Vs. 12 δυνατός. 2, 1 ἐνδυναμοῦ, Hauptbegriff erscheint (Spitta, S. 325). Da aber alle drei Eigenschaften das amtliche Thun betreffen, so bestätigt sich die obige Vermuthung, dass das πνεῦμα, von dem hier die Rede ist, trotz der aus Paulus beibehaltenen allgemeinen Terminologie, speciell als Amtsgeist zu verstehen ist, wesshalb der Verfasser sich in Betreff seiner mit Tim. in Eine Kategorie ἡμῖν, d. h. uns Amtsträgern, zusammenfasst (Bahnsen, Rothe, S. 166: Der Geist des evangelischen Predigtamts ein Geist der Furchtlosigkeit.

b) Vs. 8—14: Mahnung auch zur fernern Treue gegen das seligmachende Evangelium; vgl. S. 375.

Vs. 8. Οὖν: Folgerung aus dem Vorhergehenden. — ἐπαισχυνθῇς: das paulinische Verbum (S. 122) haben die PB. nur hier und 12. 16, und zwar nach Röm. 1, 16 (S. 112 f.), sonst Marc. Luc. Hebr. Es heisst »sich so zu einer Sache stellen, dass man nichts mit ihr zu thun haben will, entweder weil man sich zu gut für sie achtet oder weil man Unehre von ihr zu haben fürchtet« (Hofmann). In letzterem Sinne ist die Versuchung gedacht, welche hier der Zaghaftigkeit des Tim. naht. — τὸ μαρτύριον: vgl. in der Originalstelle (Ewald) Röm. 1, 16 τὸ εὐαγγέλιον. Daher nimmt de Wette hier jenes im Sinne von diesem. Allerdings bezeichnet das Wort hier so wenig als 1 Tim. 6, 13 μαρτυρεῖν das Märtyrerthum Christi oder das Zeugniss von dem Märtyrertode Christi (Chrysostomus), sondern allgemei-

ner das Zeugniss von Christus. Dieses *μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν* ist eben das *ἔργον εὐαγγελιστοῦ* 4, 5. Das Wort (in PB. noch 1 Tim. 2, 6) bedeutet im N. T. überhaupt stets »Zeugniss, Kunde«, und ist bei Paulus oft mit Gen. obj. verbunden, seltener 2 Kor. 1, 12. 2 Thess. 1, 10) mit Gen. subj. Wie hier das *πνεῦμα δυνάμεως* die Freudigkeit zum *μαρτύριον τοῦ κυρίου* geben soll, so folgt Apg. 1, 8 auf die *δύναμις* des heiligen Geistes ein *καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες*. — *τοῦ κυρίου*: Gen. obj., vgl. 1 Kor. 1, 6 *τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ*; der Sache nach davon nicht verschieden ist *τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ* 1 Kor. 2, 1. denn durch Christus wirkt Gott. Falsch Hofmann: die von ihm bezeugte Heilswahrheit. — *μηδὲ ἐμέ*: mit der Sache hängt unlöslich zusammen die Person, die ihr Träger geworden ist, der Apostel. — *τὸν δέσμιον αὐτοῦ*: sc. *τοῦ κυρίου*, nicht *τοῦ μαρτυρίου*. Die in PB. sonst nicht wieder begegnende Bezeichnung *δέσμιος Χριστοῦ* ist dem Autor ad Ephesios entlehnt (vgl. S. 57. 112). Nach Analogie von *ἀπόστολος* und *δοῦλος Χριστοῦ* erklären de Wette und Andere »Gefesselter, der Christus angehört«; aber dann müssten auch Philem. 13 die *δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου* Fesseln sein, die dem Evangelium angehören, daher Winer S. 216 (6. Afl. S. 170), Wieseler, Bleek, Oosterzee, Ellicott, Bahnsen, Meyer, Hofmann: weil Christus selbst, als Inhalt seines Zeugnisses, ihn in Gefangenschaft gebracht hat. Vgl. zu unserer Stelle noch Apg. 20, 23 (S. 156) und die *δεσμοί* Phil. 1, 7. 13. 14. 17. Kol. 4, 18. Philem. 10. 13, die auch unser Verfasser (2, 9) kennt. Uebrigens liegt in unsern Worten eine Anspielung auf das erste Thema des Briefs: Timotheus soll zu Paulus kommen und an dessen Lage keinen Anstoss nehmen. — *συγκακοπάθησον*: nur noch 2, 3; das *σύν* geht nicht auf *τῷ εὐαγγελίῳ* (Luther: leide dich mit dem Evangelium), das vielmehr dat. comm. nach Phil. 1, 27 ist (S. 112), sondern auf *ἐμέ*: leide mit sc. mir. Das Simplex *κακοπαθεῖν* steht noch 2, 9. 4, 5. Jak. 5, 13; bei Paulus findet sich *συμπάσχειν* (Röm. 8, 12. 1 Kor. 12, 26), dagegen *συμπαθεῖν* Hebr. 4, 15. 10, 34 »Mitgefühl haben« bedeutet. — *εὐαγγελίῳ*: die Frohbotschaft *κατ' ἐξοχήν*, d. h. die Erlösungsbotschaft, nach LXX Jes. 61, 1. 2; hier in Parallele mit *μαρτύριον* im ersten Satzgliede, also dem Sinne nach diesem gleich. — *κατά*: mit *συγκακοπάθησον* zu verbinden, bezeichnet auch hier die Angemessenheit: entsprechend der in dir waltenden, sich deinem Leidensmuthe nicht entziehenden Kraft Gottes. — *δύναμιν θεοῦ*: eine *δύναμις* ist Alles, wovon eine erkennbare Wirkung ausgeht, also hier die Wirkung, Leiden auf sich zu nehmen und zu tragen. Eine *δύναμις θεοῦ* ist dem Paulus das Evangelium (Röm. 1, 16) oder Wort vom Kreuze (1 Kor. 1, 18), die Predigt vom Gekreuzigten (1 Kor. 1, 24), daher er sein Wort und Predigt nach der in ihnen lie-

genden Gotteskraft die Grundlage des Glaubens der Korinther nennen kann (1 Kor. 2, 5) und ἐν δυνάμει θεοῦ sich als Diener Gottes erweisen will (2 Kor. 6, 7). Eine δύναμις θεοῦ ferner bewirkt die Auferstehung (1 Kor. 6, 14. 2 Kor. 13, 4). Unser Verfasser dagegen gebraucht die paulinische Formel so, dass die δύναμις θεοῦ dem Zusammenhange nach mit dem πνεῦμα δυνάμεως Vs. 7 zusammenfallend zu denken ist (Bahnsen). Uebrigens steht κατὰ δύναμιν θεοῦ zunächst für sich allein mit συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ verbunden, so dass also nicht mit Wiesinger, Ellicott zu übersetzen ist: gemäss der Kraft, mit welcher uns Gott errettet hat.

Vs. 9. Dieser und der folgende Vs. enthalten eine dogmatische Motivirung der in Vs. 8 ertheilten Ermahnung, einen Preis der freien Gnade Gottes, deren Erfahrung uns verpflichtet, uns dem, was um des Evangeliums willen gelitten werden muss, willig zu unterziehen (Hofmann), also eine kurze Zusammenfassung des paulinischen Evangeliums, aber, wie sich sofort zeigen wird, mit merklicher Annäherung an den späteren und zwar johanneischen Typus in Gedanken und Formeln, doch ohne beiläufige Polemik (gegen Mayerhoff S. 133). — τοῦ σώσαντος: tritt erst hinterher zu dem mit κατὰ δύναμιν θεοῦ bereits abgeschlossenen Gedanken (Hofmann), und zwar wird das σώζειν hier Gott zugeschrieben, wie Tit. 3, 5. Die σωτηρία hat Gott zum Urheber, den darum unsere Briefe unter Anlehnung an Ps. 24, 5. 27, 9. 62, 3. 7. Jes. 17, 10. 43, 3. 45, 15. 21. Mich. 7, 7. Hab. 3, 17. Sap. 16, 7. Sir. 51, 1. 1 Makk. 4, 30 (vgl. Philo 2, Leg. ad Cajum ed. Mang. S. 574: ἡ ἐπὶ τὸν σωτῆρα θεὸν ἐλπίς) geradezu σωτῆρ nennen (vgl. S. 165 f.). Dass sonach das ganze Heilswerk durchaus auf Gottes Initiative und Allwirksamkeit gestellt wird, ist gerade hier am Platze, wo es sich um Ermuthigung des schwachen, eigenen Kräften misstrauenden Jüngers handelt (Reuss). — ἡμᾶς: jetzt, dem erweiterten Rahmen einer allgemeinen Betrachtung entsprechend, nicht mehr blos, wie Vs. 7, Paulus und Timotheus als Amtsträger umfassend vgl. Hofmann gegen Heydenreich, Wiesinger). — καλέσαντος: terminus technicus des Paulus für die Heilsberufung Gottes an die Menschen, in PB. noch 1 Tim. 6, 12. Während aber sonst das καλεῖν Gottes das Prius ist, dem das σώζεσθαι (= δικαιοῦσθαι Röm. 8, 30) der Menschen nachfolgt, beruht hier die umgekehrte Ordnung entweder auf regressivem Gedankengang vom Standpunkte der σωζόμενοι aus oder besser auf dem allgemeineren Begriff eines σώζειν, dessen Subject Gott selbst ist; dasselbe »schliesst Alles in sich, was zu unserer Errettung, also nicht blos was an uns, sondern auch was für uns geschehen ist« Hofmann). — κλήσει: bei Paulus oft, die Berufung des Christen zum Heile bezeichnend, auch mit

καλεῖν verbunden (1 Kor. 7. 20. Eph. 4. 1. 4; in PB. nur hier, sonst noch Hebr. 3. 1 (2 Petr. 1, 10!). Die κλῆσις ist nicht speciell von Berufung zum Lehramte (Mosheim, Heydenreich) zu verstehen, sondern wie immer bei Paulus von der göttlichen Berufung, dem ersten Momente im Heilsgange, das vermittelt wird durch das gepredigte Evangelium (Vs. 11), während die κλῆσις selbst wieder das zeitliche Mittel der σωτηρία ist. Der Ruf ist natürlich der zum Eintritt in das Reich Gottes; das καλεῖν aber ist Sache des κῆρυξ Vs. 11, der dabei lediglich als Organ Gottes in Betracht kommt, von dem die κλῆσις letztlich ausgeht, hier wie bei Paulus (Röm. 8. 30. 9. 24. 1 Kor. 1, 9. 7. 15. Gal. 1, 6. 15. 1 Thess. 2, 12. 5. 24). — ἁγίᾳ: das Adjectiv ist bei Paulus häufig, aber nie mit κλῆσις verbunden. Es besteht darum auch keine Nöthigung, das Prädicat der Berufung daraus zu erklären, dass die Berufenen ausgesondert, geheiligt werden κλητοὶ ἅγιοι Röm. 1. 7. 1 Kor. 1. 2), sondern der Verf. kann auch den Gegensatz zu allem sonstigen, dem Weltwesen angehörigen, Beruf im Auge haben (Ewald. Hofmann). — οὐ: um das καλεῖν und σώζειν als reine Gnadenthat erscheinen zu lassen. — κατά: auf die Namhaftmachung von Grund und Mittel folgt die der Norm des Vollzugs, worauf es in diesem Zusammenhang besonders abgesehen ist. — οὐ κατὰ τὰ ἔργα: vgl. Tit. 3, 5 und S. 117. — κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν: das allein Maassgebende bei der Erlösungsthätigkeit Gottes. Denn πρόθεσις ist ein Vorsatz, der nur im Subjecte selbst seinen Grund hat, also »Vorsatz«, zuvor gefasster Wille, vgl. Röm. 1, 13. Hier der in der Zeit sich verwirklichende, ewige Heilsvorsatz Gottes als Grund des Heils (S. 172). Also nicht κατὰ τὰ ἔργα, sondern ἐκ τοῦ καλοῦντος Röm. 9, 11; vgl. auch Röm. 8. 28. Eph. 1, 9. 11. 3. 11. Andere Berufene als die κατὰ πρόθεσιν gibt es nicht. Das hinzugefügte ἰδίαν, ein übrigens gut paulinisches Wort, steht nie statt des blossen pron. possess., sondern hat stets einen aus dem Pragmatismus zu entnehmenden Nachdruck (auch Matth. 22, 5. 25. 14. 1 Petr. 3, 1); hier hebt es die Autonomie und Spontaneität jenes Vorsatzes hervor. — καὶ χάριν: zu κατά gehörig. Die χάρις ist hier (vgl. oben zu ἡμῖν und κλῆσιν) Bezeichnung des Wesens der πρόθεσις. Diese ist keine absolute unerklärliche Willkür, sondern Liebesvorsatz, vgl. S. 172. — ἡμῖν: den Christen. — δοθεῖσαν: macht angesichts des πρὸ χρόνων αἰωνίων Schwierigkeiten. Paulus und der hier speciell nachwirkende Autor ad Ephesios (vgl. S. 112) sprechen von einer χάρις δοθεῖσα bald allgemein von der charismatischen, bald speciell von apostolischer Begabung (Röm. 12, 3. 6. 15, 15. 1 Kor. 1, 4. 3, 10. Gal. 2, 9. Eph. 3, 2. 7. 4, 7. Kol. 1, 25. abseits liegt ἡ χάρις ἡ δεδομένη 2 Kor. 8. 1). Hier nach dem Obigen jedenfalls anders. Gewöhnlich fasst man die

χάρις δοθεῖσα im Verhältniss zur *πρόθεσις* von der zeitlichen Realisirung, dem geschichtlichen Erscheinen Christi. Dem widerspricht aber durchaus der Zusatz *πρὸ χρόνων αἰωνίων*. Die PB. gebrauchen *αἰώνιος* entweder in der bekannten Verbindung mit *ζωή* (s. z. 1, 1), je einmal auch mit *δόξα* (2, 10) und mit *κράτος* (1 Tim. 6, 16), oder wie hier und Tit. 1, 2 in der Formel »vor ewigen Zeiten«, welche in unserem Vs., in freilich unpaulinischer Weise (S. 107), um so mehr über die Zeit selbst hinaus zu weisen scheint (vgl. ähnliche Formeln Apg. 15, 18. Eph. 1, 4. Joh. 17, 5. 24. 1 Petr. 1, 20), als die Rede aus der vorweltlichen Betrachtung erst Vs. 10 in die zeitliche übergeht. Da hier auch die in unserm Vs. allerdings nur halb zum Ausdrucke gekommene Construction *μὲν .. δέ* sich wiederholt, so tritt ähnlich wie Vs. 4 und 5 abermals die Versuchung heran, eine Interpolation anzunehmen und zu lesen *καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος*. Aber nicht blos wird man dort auch ohne Interpolation auskommen müssen, sondern es geben sich die ersten Worte von Vs. 10 ebenso als Reminiscenz von Röm. 16, 26 zu erkennen, wie unser Vs. die Lectüre von Röm. 16, 25 verrieth (S. 112). In Abhängigkeit von derselben Stelle finden wir in der That auch beide hier sich bekämpfenden Vorstellungen Tit. 1, 2. 3 durch das Verhältniss von Weissagung und Erfüllung mit einander vermittelt: was Gott *πρὸ χρόνων αἰωνίων* versprochen hat, hat er *καιροῖς ἰδίοις* verwirklicht. Angewandt auf unsere Stelle ergäbe dies freilich nur eine Beziehung auf irgend ein »urzeitliches«, nicht vorzeitliches, Protevangelium (Hofmann). Im einen wie im andern Fall haben wir in der Verbindung *δοθεῖσαν πρὸ χρόνων αἰωνίων* eine unpräcise, ja geradezu abusive Anwendung paulinischer Ausdrücke und Formeln vor uns, wobei sich der Verfasser, falls er *πρὸ χρόνων αἰωνίων* hier wirklich vorzeitlich verstanden haben sollte, bei der Wahl des Ausdruckes *δοθεῖσαν* von johanneischen Vorstellungsreihen leiten liess (Joh. 17, 24 *ἣν δέδωκάς μοι ... πρὸ καταβολῆς κόσμου*). Man kann also nicht sagen, *δοθεῖσαν* werde durch *φανερωθεῖσαν* wieder aufgenommen, sondern die *σωτηρία* ist von Ewigkeit her den Christen verbürgt und damit *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, sofern Gott das in Christus vollzogene Erlösungswerk vorzeitlich gewusst und beschlossen hat, »gegeben«, d. h. zugewendet worden.

Vs. 10. *Φανερωθεῖσαν δὲ νῦν*: bezeichnet im Gegensatze zum vorigen Vs. den zeitlichen Vollzug, die geschichtliche Verwirklichung des von Ewigkeit gefassten göttlichen Rathes (vgl. Tit. 1, 3); und zwar ist *φανεροῦν. φανεροῦσθαι* ein gut paulinisches Wort, welches zunächst der Autor ad Ephesios sich angeeignet hat; vgl. die Originalstellen (S. 112) Röm. 16, 26 und Kol. 1, 26 *νυνὶ δὲ ἐφανερώθη* =

Eph. 3, 5 *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη*; ferner Kol. 3, 4 (von der Parusie). 1, 1. Eph. 5, 13 (= Joh. 3, 21). Hier (ähnlich 1 Tim. 3, 16. Tit. 1, 3) steht es von der Offenbarung des geheimen Erlösungsrathschlusses Gottes in der Erscheinung Christi (vgl. die Sachparallele 1 Petr. 1, 20), wie Kol. 1, 26. 4, 4 von der Mittheilung desselben an die Menschen. — *ἐπιφανείας*: gnostisirender Lieblingsausdruck der PB. (vgl. S. 131), besonders des unsern (S. 100). Aus 2 Thess. 2, 8, wo es sonst allein noch steht, darf mit Wiesinger auf das Moment der Sichtbarkeit als Characteristicum des Begriffs geschlossen werden. Daher das Wort zwar gewöhnlich die Wiederkunft Christi bezeichnet, an sich aber auch zur Bezeichnung der ersten Ankunft Christi im Fleische verwendet werden kann (S. 168 f.), wie ganz sachgemäss hier und vielleicht auch 4, 8 geschieht. Paulus würde sich einfacher ausgedrückt haben (S. 107). — *σωτῆρος*: s. z. Vs. 9. Is est nimirum *σωτήρ* qui salutem dedit (Cic. Verr. 2, 63). — *Ἰησοῦ Χριστοῦ*: vorher stets die umgekehrte Stellung beider Namen (Vs. 1. 9), hier die zur Bezeichnung der geschichtlichen Persönlichkeit üblich gewordene. In den meisten ähnlichen Stellen geht dem *Ἰησοῦς Χριστός* ein das *Χριστός* vor *Ἰησοῦς* ersetzendes gleichwerthiges Substantiv voran, entweder *κύριος* (1 Tim. 6, 3. 14) oder *σωτήρ* (hier und Tit. 2, 13, wo übrigens beidemal Tischendorf schliesslich nach wenigen alten Zeugen *Χριστοῦ Ἰησοῦ* hat); anders nur 2. 8. Tit. 3, 6, beidemal erklärlich. — *καταργήσαντος*: die Participialsätze zeigen, in wiefern in seiner Erscheinung uns *χάρις* gegeben ist; also zu übersetzen: »indem er« (Hofmann). Das Wort *καταργεῖν*, in den PB. nur hier, ist gut paulinisch (sonst im N. T. nur Luc. 13, 7. Hebr. 2, 14: inertem facere, müssig, unthätig, daher wirkungslos machen) und wird 1 Kor. 15, 26 gebraucht wie hier (S. 112). Zum Gedanken vgl. 1 Kor. 15, 54. 55. 57, ganz besonders aber die genau parallele Stelle Hebr. 2, 14. 15 (Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 254). Schon darum darf man nicht *καταργήσαντος*, weil es demselben Artikel wie *σώσαντος* Vs. 9 unterstehe, auf *θεοῦ* Vs. 8 zurückbeziehen (Spitta, S. 325), was überdies auch die Construction mit *μὲν* und *δέ* nicht erlaubt. — *θάνατον*: Wiesinger hebt mit Recht den allgemeinen Begriff von *θάνατος* (bei Paulus oft, in den PB. nur hier) hervor. Es ist immer dabei an den leiblichen Tod gedacht, aber insofern er gottwidrige Macht ist, die nicht blos den Schöpfungsgedanken Gottes, sondern auch seinen Heilsplan rückgängig machen will, indem sie die persönliche Creatur mit Auflösung bedroht, der leibliche Tod Vorläufer des ewigen ist, also der Tod im absoluten Sinn, wie er zeitlichen und ewigen, leiblichen und geistigen in sich fasst. — *φωτίσαντος*: positive Seite des Werkes Christi. Wie die negative Seite vom Tode,

der Macht der Finsterniss, so entlehnt die positive Seite ihre Farbe vom Lichte (S. 168). Ganz willkürlich und confus coordinirt Hofmann das φωτίσαντος mit φανερωθεῖσαν und stellt es dann doch wieder in Gegensatz zu καταργήσαντος. Nur Letzteres ist richtig. Φωτίζειν, in PB. nur hier, dem Paulus und dem Autor ad Ephesios (1, 18. 3. 9) geläufig, ist meist intransitiv, hier aber wie 1 Kor. 4, 5 transitiv: an's Licht bringen, »dass man weiss wo man sie finden kann« (Ewald). — ζωήν: s. z. Vs. 1. Leben hat Christus gebracht, sofern er in die Menschheit einen geistigen Gehalt eingeführt hat, vermöge dessen sie nun ewigen Lebens, dem auch der leibliche Tod nichts anzuthun vermag, fähig ist. — ἀφθαρσίαν (S. 100): Gegensatz des ewigen Todes, also: Unauflösbarkeit, Unvergänglichkeit in abstracto, nicht »unvergängliches Wesen« (Luther), vgl. 1 Kor. 9, 25. — διὰ τοῦ εὐαγγελίου: welches ja eine δύναμις εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι (Röm. 1, 16) ist. Macht sich insofern schon der Rückblick auf den Ausgangspunkt Vs. 8 κατὰ δύναμιν θεοῦ bemerklich, so bezieht sich vollends der Ausdruck selbst auf συγκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ. Man soll und kann getrost für dieses leiden, weil es das Mittel ist, durch welches Christus den in solchem Leiden etwa zu fürchtenden Tod zu nichte gemacht, dafür aber Leben und Unvergänglichkeit an's Licht gebracht hat. Ein solches Mittel aber ist das Evangelium, sofern durch seine Verkündigung sich die Berufung aus dem Tode zum Leben vollzieht, die Frucht des Erlösungswerkes dem Einzelnen dargeboten wird (Pfleiderer). Erst so gewinnt die Beziehung von διὰ τοῦ εὐαγγελίου auf beide Participien (Bahnsen) ihr volles Recht, während die gewöhnliche Beschränkung auf φωτίσαντος (Huther, Beck) von der Voraussetzung der Abfassung unseres Briefes durch Paulus ausgeht, welchem zufolge allerdings der Tod durch das Versöhnungswerk (so erklären auch hier Meyer zu Röm. 5, 12 und Weiss, S. 453), nicht durch das Evangelium abgethan worden und überhaupt das Evangelium nicht unter den Gesichtspunkt eines Mediums gestellt worden wäre, durch welches hindurch Christus erst wirkt (S. 170). Das Wort selbst freilich erscheint in allen dem Paulus zugeschriebenen Briefen mit einziger Ausnahme des Titusbriefes.

Vs. 11. »Dieser Anhang zu der grossen Periode Vs. 8—10 ist nur Uebergang zu dem μάσχειν und ἐπαισχύνεσθαι Vs. 12, worin eben Paul. sich dem Tim. als Vorbild darstellt, und nur, weil ihm der Athem schon ausgegangen war, bildet er einen eigenen Satz daraus (Schleiermacher, S. 97). — εἰς ὃ: sc. εὐαγγέλιον »für welches«, nämlich um es zu verkündigen. Vgl. Eph. 3, 7 (οὗ ἐγενήθην διάκονος). Kol. 1, 23 (οὗ ἐγενόμην διάκονος. 25 (ἧς ἐγενόμην διάκονος). »Mitten in seiner Erniedrigung hält er sich da den hohen Posten vor, den Gott ihm an-

vertraute, und mit neuem Muth erfüllt ihn die daraus fliessende Gewissheit« (Stirm, S. 50). — *ἐτέθην*: verwandt und doch verschieden ist *διδόναι τινά τι* Eph. 1, 22. 4, 11. Dagegen kommt *τιθέναι* oder *τίθεσθαί τινα εἴς τι* (Hebraismus) in PB. noch 1 Tim. 1, 12. 2, 7 (hier in genauer Parallele), sonst nur noch 1 Thess. 5, 9 und 1 Petr. 2, 8 vor. Paulus schreibt sonst *τιθέναι τινά τι*, z. B. 1 Kor. 12, 28. Röm. 4, 17 LXX; so auch Hebr. 1, 2. 13. 10, 13. — *κῆρυξ* (S. 97): auch 1 Tim. 2, 7, ebenfalls zur Bezeichnung des Verkündigers des Evangeliums, nach dem paulinischen Sprachgebrauch von *κηρύσσειν* und *κήρυγμα* (vgl. 1 Kor. 1, 21). Erinnert das an apostolische Verhältnisse (S. 266), so hätte sich doch der wirkliche Paulus schwerlich gerade als *κῆρυξ τοῦ εὐαγγελίου* eingeführt, sondern wie als *ἀπόστολος*, so auch als *κῆρυξ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. — *ἀπόστολος*: dem allgemeinen Begriff fügt der Verfasser die eigenthümliche apostolische Autorität bei, und zwar speciell nach Gal. 2, 7. 8. — *διδάσκαλος*: so nennt sich Paulus nicht, vielmehr unterscheidet er zwischen *ἀπόστολος* und *διδάσκαλος* ausdrücklich (1 Kor. 12, 28; vgl. auch Eph. 4, 11) und nennt sich *ἐθνῶν ἀπόστολος* (Röm. 11, 13). — *ἐθνῶν*: fehlt zwar nur in zwei Uncialhandschriften, A und ℵ, aber gerade um der Klimax willen, die auf diese Weise in der dreifachen Bezeichnung als »Verkündiger, Apostel, Heidenlehrer« herauskommt, dürfte es aus 1 Tim. 2, 7 eingesetzt sein.

Vs. 12. *Δι' ἣν αἰτίαν*: s. z. Vs. 6. — *καί* gehört weder steigerungsweise zu *ταῦτα* (Ellicott), noch heisst es »eben dies« (Wiesinger), sondern steht, wie oft hinter *διό*, im Sinne des Entsprechens (Hofmann). Im Gefolge des Vs. 11 beschriebenen Berufes gehen gewisse Leiden ordnungsmässig einher. — *ταῦτα*: Rückblick auf die Fesseln Vs. 8; vgl. Eph. 3, 1. — *πάσχω*: das gut paulinische Wort in PB. nur hier. — *ἀλλ' οὐκ*: neuer Satz, nicht mehr dem *δι' ἣν αἰτίαν* unterstellt (so Hofmann). — *ἐπαισχύνομαι*: absolut wie das simplex 2 Kor. 10, 8. 1 Petr. 4, 16; nicht also ist das vorangehende *ταῦτα* auch Object zu diesem Verbum (so Hofmann). Uebrigens Rückblick auf Vs. 8, wonach Timotheus sich weder des Evangeliums noch des gefesselten Paulus schämen soll (*μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς*). Dass zum Ersten kein Grund vorliegt, war Vs. 9. 10 gezeigt worden; zum Zweiten hat Vs. 11 eben den Uebergang gebahnt. Da aber Vs. 8 die Fesseln des Apostels als Anlass möglicher Scheu des Timotheus genannt waren, erklärt Paulus jetzt, dass er ja selber sich, obwohl gefesselt, nicht schäme (Hofmann). Wie sein ganzes Berufsleiden, so erscheint ihm vielmehr auch die Gefangenschaft als *καύχημα* (vgl. Röm. 1, 16. 5, 3. Kol. 1, 24), und auch in dieser Beziehung soll Timotheus an ihm ein Vorbild haben. — *οἶδα*: nach Flatt, De Wette, Matthies, Mack, Wiesinger, Ewald, Reuss: »ich weiss«, nach Bengel,

Mosheim, Heydenreich, Beck: »ich kenne«. — ᾧ: da nicht τίνι steht, erklärt Hofmann nur die zweite Uebersetzung des οἶδα für sprachrichtig; aber vgl. A. Buttmann, S. 216. — πεπίστευκα: nach gewöhnlicher Uebersetzung »mein Vertrauen gesetzt habe«, nach Ewald, Hofmann »geglaubt habe«. Für Letzteres spricht allerdings Tit. 3, 8, wo das, bei Paulus nicht begegnende, Perf. Activ sammt Dativ wiederkehrt; aber der Begriff des Glaubens geht hier überhaupt in denjenigen des Vertrauens über (S. 179). — Ueber πέπεισμαι s. z. Vs. 5, über ὅτι δυνατός ἐστι zu Tit. 1, 9, über Beides S. 113. — παραθήκην: so, und nicht παρακαταθήκην, ist auch an den zwei andern Stellen, da das Wort im N. T. noch vorkommt (Vs. 14. 1 Tim. 6, 20) zu lesen. Das damit verbundene Verbum φυλάσσειν, in den Timotheusbriefen häufig (5mal), aber nicht im Titusbrief, ist bei Paulus selten (Röm. 2, 26. Gal. 6, 13. 1 Thess. 3, 3), dagegen gut lucanisch (14mal). Die Phrase φυλάσσειν παραθήκην endlich eignet den Timotheusbriefen, wird aber schon frühe (Theodoret) nicht mehr verstanden. Für den Sinn kommt jedenfalls in Betracht die Verbindung mit εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν. Ausser 1, 18. 4, 8 steht ἡμέρα in Verbindung mit dem emphatischen ἐκείνη vom Tage der Parusie Christi nur noch 2 Thess. 1, 10, aber mit ἐν verbunden und das Pronomen nachgestellt. Dagegen ist die Phrase in den Evangelien häufig Matth. 7, 22. 24, 36. 26, 29. Marc. 13, 32. 14, 25. Luc. 10, 12. 17, 31. 21, 34, vgl. selbst Joh. 14, 20. 16, 23. 26, im Sinne von ἡ ἡμέρα κρίσεως (Matth. 10, 15. 11, 22. 24. 12, 36, vgl. 2 Petr. 2, 9. 3, 7. 1 Joh. 4, 17. Jud. 6. 2 Petr. 3, 12), ἡ ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου (Luc. 17, 22. 26. 30), ἡ ἡμέρα αὐτοῦ Luc. 17, 24, vgl. Joh. 8, 56), ἡ ἐσχάτη ἡμέρα (Joh. 6, 39. 40. 44. 54. 11, 24. 12, 48), ἡ μεγάλη ἡμέρα τοῦ θεοῦ (Apoc. 16, 14, oder τῆς ὀργῆς αὐτοῦ (Apoc. 6, 17). Bei Paulus wird dieser Tag bezeichnet durch ἡ ἡμέρα schlechtweg (Röm. 13, 12. 1 Kor. 3, 13. 1 Thess. 5, 4, vgl. Matth. 25, 13. Hebr. 10, 25. 2 Petr. 1, 19?), durch ἡμέρα τοῦ κυρίου (1 Kor. 1, 8. 2 Kor. 1, 14. 1 Thess. 5, 2. 2 Thess. 2, 2 vgl. 2 Petr. 3, 10) oder Ἰησοῦ Χριστοῦ (Phil. 1, 6. 10. 2, 16), durch ἡ ἡμέρα ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς (Röm. 2, 16), ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ (Röm. 2, 5), ἡμέρα ἀπολυτρώσεως (Eph. 1, 30). Dieses mithin schon an sich unpaulinische »auf jenen Tag« so Huther, Bahnsen, Ewald, vgl. auch Meyer z. Phil. 1, 10) oder, nach Hofmann richtiger, »für jenen Tag«, führt nun aber auf ein anvertrautes Gut, mit welchem an einem bestimmten Termine geschehen soll, wozu es bestimmt ist. Das erinnert direct an das Bild von den Rechnung ablegenden Knechten Luc. 12, 11 f. 19, 12 f. Gerade παρατιθέναι ist ein Lieblingswort des Lucas (s. z. 2, 2), und es ist namentlich darauf hinzuweisen, dass es auf jenes Verhältniss der

Knechte, denen der Herr für eine gewisse Frist bestimmte Summen zur Verfügung stellt, angewandt wird (Luc. 12. 48 *καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν*). So nannte man die seitens der Gemeindegenossen dem Bischof zu gemeinem Nutzen übergebenen Summen ecclesiae deposita (Cyprian: Ep. 50 ed. Hartel. S. 613), also wohl *παραθῆναι τῆς ἐκκλησίας*. Wie aber jene Knechte, je nachdem sie gut hausgehalten haben, Luc. 19, 17. 19 über zehn oder fünf Städte gesetzt werden, so erscheint bei Pseudo-Ignatius (Ad Heronem, 7: *φύλαξόν μου τὴν παραθήκην, ἣν ἐγὼ καὶ ὁ Χριστὸς παρεθέμεθά σοι ..... παρατίθημί σοι τὴν ἐκκλησίαν Ἀντιοχέων*) geradezu die Gemeinde als eine derartige *παραθήκη*, so dass also diese alte, aber verfehlte Auslegung des Ausdrucks sich wenigstens noch irgendwie innerhalb derselben Sphäre hält, darin der Begriff selbst seine Entstehung gefunden hat. Näher dem Sinn der Gleichnisse hält sich die verbreitetste Erklärung, wornach der Ausdruck 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 14 das Amt des Timotheus, 2 Tim. 1, 12 das des Paulus selbst bezeichnen soll. Dagegen spricht nicht, dass dann das Bewahren Sache nicht sowohl dessen, der anvertraut hat, als vielmehr dessen, dem anvertraut worden ist, sein müsste Hofmann; denn es findet hier derselbe parakletische Gesichtspunkt statt wie Vs. 9. Gott thut das Erste und das Letzte, schliesslich Alles: dess soll sich dort Timotheus, dess will sich hier Paulus getrösten (s. z. Vs. 14). Wohl aber entzieht sich dem Schlüssel dieser Definition 2, 2, wenn man nämlich die *παραθήκη* aus dem erklären will, was hiernach Timotheus von Paulus gehört und was er, so wie er es gehört, andern Menschen *παρατίθεσθαι* soll. Dies scheint auf ein depositum zu führen, welches durch das Reden eines Andern und durch das eigene Hören vermittelt wird, also wohl auf die von den Aposteln in der Kirche ungetrübt fortgepflanzte reine Lehre, wozu der Gegensatz zur *γνῶσις ψευδώνυμος* 1 Tim. 6, 20 und nicht minder die Mahnung 2 Tim. 1, 14 die *παραθήκη* zu »bewahren« stimmen würde. Vom Evangelium erklären daher Mosheim, Heydenreich, Ellicott, Reuss, noch specieller Ewald (das »Pfand« der von Christus dem Paulus, von diesem dem Tim. anvertrauten, gesunden Lehre). Es gilt dies sogar als specifisch moderne Auffassung; vgl. Stirm (S. 41: anvertrautes Gut evangelischer Wahrheit), Lipsius Bibel-Lexikon, III, S. 394: anvertrautes Gut der Lehre), Hausrath (Zeitgesch. IV, S. 364: rechte Lehre, kirchliche Ueberlieferung), Hilgenfeld (Glossolalie, S. 78. Einleitung, S. 753f.: geheime apostolische Ueberlieferung), Schenkel (Bibel-Lex. IV, S. 397: die »Lehre«, als ein »Produkt der Ueberlieferung und von einer früheren Generation ausgebildet«), Rothe S. 174: »das anvertraute Wort der evangelischen Verkündigung«, welches durch den Geist des Christen-

thums, der das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden vermag, forttradirt wird". Hofmann, welcher zwar unsere Stelle nach Ps. 31, 6 von der Seele des Apostels, Vs. 14 und 1 Tim. 6, 20 dagegen von der apostolischen Lehre versteht, endlich Pfleiderer, welcher zwar an unserer Stelle unter παραθήκη das von Gott geschenkte Gut der Heilsgnade, dagegen 1 Tim. 6, 20 die kirchliche Ueberlieferung, 2 Tim. 1, 14 endlich das eine oder das andere versteht, ja 1 Tim. 6, 20 sogar die Beziehung auf das Amt nicht ganz verwirft (Protestantenbibel. S. 834. 853. 856). Aber schon dies auch bei Beck vorkommende Schwanken verräth noch eine gewisse Unfertigkeit in dem ganzen Unternehmen. Zwar damit ist dasselbe nicht zurückgewiesen, dass unser Verfasser aus der Rolle gefallen wäre, wenn er dem Paulus trotz der Gal. 1, 1—4 behaupteten Unmittelbarkeit seiner christlichen Erkenntniss »überlieferte Lehre« beilegt; denn gerade auf eine solche Vorstellung konnte ihn 1 Kor. 11, 23. 15, 1. 3 recht wohl führen (vgl. Vs. 13 ὧν παρ' ἐμοῦ ἤκουσας), und dem Zusammenhange nach muss die παραθήκη die eines κήρυξ καὶ ἀπόστολος καὶ διδάσκαλος sein. Auch bedenke man, dass die Parallele, welche schon zu Vs. 3 und 5 nachgewiesen wurde, wo die gottesdienstliche Verehrung der Vorfahren des Paulus dem Glauben der Mutter und Grossmutter des Timotheus conform ist, durch den ganzen Abschnitt läuft bis zu diesem Schlusse, welcher Vs. 12 von einer παραθήκη des Paulus redet, die nicht wesentlich verschieden sein kann von der Vs. 14 erscheinenden παραθήκη des Timotheus. Nur ist jener immer Vorbild, dieser immer Nachfolger. Keineswegs also weisen ἐγώ Vs. 11 und μου Vs. 12 (von DE nach 1 Tim. 6, 20 ausgelassen) gerade auf eine dem Schreibenden specifisch im Unterschiede zu Andern, auch zu Timotheus, eigene παραθήκη; Paulus könnte ja überdies παραθήκη μου auch im Gegensatze zur Irrlehre sagen (Bahnsen). Aber das beigefügte εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν widerstrebt allerdings der in Rede stehenden Deutung mächtig. Denn bis auf den Tag des Endes wird die apostolische Lehre doch nicht gerade in der Form eines im Besitze des Paulus befindlichen depositum bewahrt werden. Um so ungezwungener denkt man an den στέφανος τῆς δικαιοσύνης, welchen der Herr nach 4, 8 ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ der Treue im Amte spenden wird (vgl. Düsterdieck zu Apoc. 3, 11), zumal da Paulus jetzt schon sagen kann: λοιπὸν ἀπόκειταί μοι, wie Luc. 19, 20 die anvertraute Mine eine ἀποκειμένη heisst. Der kirchliche Beamte (nicht der Christ im Allgemeinen) wird 2, 3 als στρατιώτης hingestellt, welcher στεφανοῦται, so er νομίμως kämpft. Im Begriff des Amtes berühren sich die Bilder der παραθήκη und des στεφανός. Auf jenen Begriff führt auch die zu Grunde liegende Stelle Eph. 3, 6. 7 διὰ τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος

τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι (= 2 Tim. 1, 9—11). Nur wird dadurch keineswegs die ausschliessliche Beziehung auf das Apostelamt zur Unvermeidlichkeit, wie de Wette, Huther, Otto (S. 236) dafür halten. Denn wer bürgt uns dafür, dass der Verfasser der PB. die ursprüngliche Beziehung der *χάρις* hier richtiger als Vs. 9 verstanden hätte? Vorsichtig spricht Weiss nur vom »Lehramt« (S. 460f.). Wahrscheinlich bleibt also zwar immerhin eine Beziehung auf das Amt, das der Verfasser als ein Mandat auffasst, welches er nach vollbrachtem Dienst dem Auftraggeber wieder zurückgeben wird, indem er zugleich Rechenschaft über seine Amtsverrichtung erstattet (Huther). Aber die durch 2, 2 erläuterte Stelle Vs. 14 zeigt, dass dieses Amt zugleich als ein übertragbares mit Beziehung auf eine gleichfalls überlieferbare Lehre, welche den Hauptgegenstand der Amtsverpflichtung bildet, gedacht ist (vgl. S. 188. 233). »Mit dem Amte selbst ist für Timotheus eine *παραθήκη* verbunden, der reine Glaube ist ein Depositum, welches dem Amte übergeben ist und durch dasselbe bewahrt werden soll« Weizsäcker: Jahrb. 1873, S. 661f.). Der durch seinen Beziehungsreichthum unklare Begriff kehrt an verschiedenen Orten verschiedene Seiten heraus.

Vs. 13. »Es ist nicht genug, dass Timotheus neuen Muth fasst, seine frühere Lehrthätigkeit wieder aufzunehmen; sie muss auch rechter Art und die Lehre, die er verkündigt, die des Apostels sein« (Hofmann). Bezüglich der Construction ist der Satz wohl brachylogisch zu fassen und mit *τὴν ὑποτύπωσιν τῶν λόγων* zu ergänzen (Hofmann). Denn die Uebersetzung »halte fest das Vorbild der gesunden Lehre, die du von mir gehört hast« (Wiesinger) erfordert theils Voranstellung von *ἔχε* oder vielmehr (so wenigstens würde Paulus nach 1 Thess. 5, 21 geschrieben haben) *κατέχε*, theils den Artikel vor *ὑποτύπωσιν* und noch mehr vor *ὑγιαινόντων λόγων*, wo möglich vor Beidem. Denn sein Fehlen wird dadurch, dass letzterer Ausdruck (vgl. 1 Tim. 6, 3 dem Verfasser geläufig war (de Wette), nicht entschuldigt. Das artikellose *ὑποτύπωσιν* kann nur Objectsprädicat sein (Hofmann), und sachlich richtig ist somit die Uebersetzung: als Vorbild gesunder Lehren habe das, was du von mir gehört hast (Bahnsen). — *ὑποτύπωσιν*: scheint hier in der Bedeutung »Entwurf, Grundriss« zu stehen (Schleiermacher S. 95), was freilich so wenig als die Uebersetzung »Bild« mit 1 Tim. 1, 16 (nur hier noch im N. T.) stimmen will. Der Ausdruck ist vielmehr gleichbedeutend mit *ὑπόδειγμα* (Joh. 13, 15. Jak. 5, 10. 2 Petr. 2, 6), als Exempel, Vorbild (de Wette, Wiesinger, Ewald, Bahnsen). Die Worte des Paulus soll Timotheus als Vorbild, nämlich für seine Lehre, festhalten (S. 250). Paulus braucht in diesem Sinne das Wort *τύπος* Röm.

5, 14. 1 Kor. 10, 6. Phil. 3, 17. 1 Thess. 1, 7, vgl. 2 Thess. 3, 9. Apg. 7, 44), das auch in PB. sich findet (1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7), vgl. Röm. 6, 17. 1 Kor. 15, 2. — *ὑγιαινόντων λόγων*: Lieblingsausdruck der PB. (vgl. S. 177). Das Verbum (S. 97) liebt sonst besonders Lucas (5, 31 für das entsprechende *ἰσχύοντες*, also ethisch, sonst in physischem Sinne: 7, 10 für *ἰάθη*; endlich 15, 27, was unser Verfasser vielleicht ethisch verstanden hat). Nicht »heilsam« (Luther), sondern »gesund« in ethischem Sinne: unvermischt mit Ketzerei, orthodox, aber doch mit stark moralischer Färbung; daher der Gegensatz der *γάγγραινα* 2, 17 und des *νοσεῖν* 1 Tim. 6, 4. Also steht *λόγος* im Sinne von »Lehre« vgl. Röm. 15, 18. 1 Kor. 1, 18. 2, 4. 2 Kor. 5, 19. Gal. 6, 6. Eph. 1, 13. Kol. 1, 5. 3, 16; in PB. ähnlich 2, 15. 17. 4, 2. 1 Tim. 4, 6. 5, 17. 6, 3. Tit. 1, 9. — *παρ' ἐμοῦ ἤκουσας*: noch 2, 2; nach 1 Thess. 2, 13. 4, 1. 2 Thess. 3, 6. Gal. 1, 12 würde Paulus wohl *παρέλαβες* geschrieben haben, dagegen vgl. Eph. 1, 13 *ἀκούσαντες τὸν λόγον*. Uebrigens ist auffallend, dass die bei Paulus sehr häufige Präposition *παρά* in den PB. nur in unserm Briefe vorkommt, entweder mit folgendem Genetiv (1, 13. 2, 2. 3, 14) oder mit Dativ (1, 13), nie jedoch, wie oft bei Paulus, mit Accusativ. — *ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ*: verbindet Hofmann mit dem folgenden *τὴν καλὴν παραθήκην φύλαξον*; es gehört aber um so sicherer zum Vorhergehenden, als *φύλαξον* seine nähere Bestimmung bereits in *διὰ πνεύματος* hat (Bahnsen). Der Erfolg jenes Festhaltens soll sein ein Stehen im rechten Glauben und in der christlichen Liebe. Ueber *πίστις* und *ἀγάπη* s. z. Vs. 7. — *τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: gehört, wie 1 Tim. 1, 14, nur zu *ἀγάπῃ*, nicht zu *πίστις* (Bahnsen), und characterisirt die geforderte Liebe als eine specifisch christliche, als Liebe, gleich derjenigen, die in Christus war.

Vs. 14. Nachdem Vs. 13 der Uebergang zu Ermahnungen an den Timotheus gebahnt war, kehrt Vs. 14 noch einmal zum Begriff der *παραθήκη* Vs. 12 zurück (vgl. de Wette). — *καλήν*: vgl. den verwandten Begriff *ἡ καλὴ διδασκαλία* 1 Tim. 4, 6, aber auch Röm. 7, 16, wo der *νόμος* als *καλός* bezeichnet wird (s. z. 1 Tim. 1, 8). Uebrigens kommt *καλός* in den PB. nicht nur fast doppelt so oft vor als in allen andern Paulinen, sondern der Gebrauch ist auch ein characteristisch verschiedener. Der Grundbegriff ist derjenige der tadellosen Trefflichkeit: *καλός* ist, was ist, wie es sein soll. So z. B. Joh. 10, 11 *ὁ ποιμὴν ὁ καλός*, so aber auch hier 2, 3 *καλὸς στρατιώτης* und 1 Tim. 4, 6 *ὁ καλὸς διάκονος* (vgl. 1 Petr. 4, 10). Während aber bei Paulus stets *τὸ καλόν, τὰ καλά, καλόν (ἐστιν), καλόν ἐστι μᾶλλον, οὐ καλόν* steht, gebrauchen die PB. das Wort selten als Subst. neutr., gewöhnlich dagegen rein adjectivisch, wie *ἡ καλὴ στρατεία* 1 Tim. 1, 18, *ὁ*

καλὸς ἀγών 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7, μαρτυρία καλή (1 Tim. 3, 7. ἡ καλὴ ὁμολογία 1 Tim. 6, 12. 13, καλὸν ἔργον S. 181. — φύλαξον: s. z. Vs. 12. Die dort vorausgesetzte. Bewahrung der παραθήκη garantirende, Wirksamkeit Gottes schliesst sonach die eigene Thätigkeit der Menschen, die hier herausgefordert wird, nicht aus. — διὰ πνεύματος ἁγίου: das unfehlbare Mittel, die παραθήκη zu bewahren, ist das ungehemmte Wirkenlassen des heiligen Geistes. Das πνεῦμα ἅγιον wie Tit. 3, 5 steht auch hier vom transeunten göttlichen Geist. Ganz wie Vs 7, worauf unser Vers zurückgeht, ist daher auch hier eine specielle Beziehung auf die Träger der Amtsbegabung anzunehmen. Dann aber wird auch τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ἡμῖν (s. z. Vs. 5), trotzdem dass es Nachklang paulinischer Stellen ist (S. 113, wie Bahnsen richtig bemerkt, nicht von der Einwohnung in allen Gläubigen zu verstehen sein.

Vs. 15—18: Persönliche Nachrichten, durch welche der im Grund einheitliche Inhalt von 1, 3 — 2, 13 zwar unterbrochen wird, aber doch nicht in zweckwidriger Weise. Vielmehr war es »sehr natürlich, dass, indem er den Einen zum Muth ermahnt, er ihm Beispiele von Furchtsamkeit und Wankelmuth aufstellt, zumal bekannte; denn die hier genannten Männer scheinen aus den Gegenden zu sein, aus welchen jetzt Timotheus erwartet wurde« (Schleiermacher, S. 149).

Vs. 15. Οἶδας τοῦτο: drückt Gewissheit aus, nicht blos Wahrscheinlichkeit (Matthies); noch weniger ist es fragend gedacht (Spitta, S. 587. 600). Vgl. 1 Tim. 1, 9 εἰδὼς τοῦτο. Aber woher wusste das Timotheus? Wieseler schliesst aus unserer Stelle, dass »noch vor Kurzem Jemand von Rom aus nach Ephesus gegangen sei«. Er räth auf Aquila und Priscilla (vgl. 4, 19), die auf der Reise nach Ephesus auch Korinth berührt hätten. Aber Tim. war ja selbst in Asien, wohin die beiden Genannten als zurückgekehrt gedacht sind (vgl. S. 27. 50. 273), während der Abfall nach Huther, Ewald, Hofmann vielmehr in Asien statt gehabt haben soll, in welchem Falle man umgekehrt zu fragen hätte, wie Paulus dazu komme, davon zu wissen (vgl. aber S. 63). — ἀπεστράφησαν: über den Aor. pass. in medialer Bedeutung »sich wegwenden, sich lossagen von Jemanden« vgl. S. 121. — πάντες: dies verlangt, da Tim. in Asien wirkte und auch Onesiphorus (Vs. 16—18 ein Asiate war, eine Restriction. Dieselbe ist in dem nachfolgenden ὧν ἐστὶν Φύγελος (so ℵCD gegen Φύγελλος A) καὶ Ἑρμογένης geboten. Mit Nennung dieser Namen ist dem Tim. der Kreis, in welchem es lauter Apostaten gibt, gekennzeichnet (Huther, Hofmann). — οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ: natürlich ist Asia proconsularis gemeint (vgl. Röm. 16, 5. 1 Kor. 16, 19. 2 Kor. 1, 8), die westlichen Küstenländer Vorderasiens begreifend. — Φύγελος καὶ

Ἑρμογένης: unbekannt; vgl. S. 121. Schenkel (Bibel-Lex. IV, S. 359) deutet die Namen symbolisch als der »Flüchtige« und der »Hermesentstammte« (d. h. Täuscher); sie repräsentiren im Gegensatze zu Onesiphorus die vom Evangelium Abtrünnigen.

Vs. 16. *Δώῃ*: statt *δοίη* (Winer, S. 89), in unserm Brief noch Vs. 18. 2, 25; bei Paulus nur in zweifelhaften oder unechten Stellen (S. 121). — *ἔλεος*: s. z. Vs. 2. Die Phrase *διδόναι ἔλεος*, auch Vs. 18. kommt sonst im N. T. nicht vor. — *ὁ κύριος*: s. z. Vs. 2. — *τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ*: Onesiphorus wird noch 4, 19 genannt. Beide Male wird nur sein Haus, seine Familie, erwähnt und wahrscheinlich als in Ephesus wohnhaft vorausgesetzt. Hieraus und aus der Art, wie ihm selbst Vs. 18 Barmherzigkeit gewünscht wird, ist zu schliessen, er werde als bereits verstorben gedacht (Ewald, Hofmann, Reuss, Beck). Wieseler meint freilich, er habe sich noch bei Paulus aufgehalten und desshalb werde 4, 19 nur dessen *οἶκος* gegrüsst; aber dann erwartete man seinen Namen doch im Kataloge der Grüssenden 4, 21. Ist er schon todt, so entbehrt die Sage, wornach er Bischof zu Korone in Messenien geworden sein soll (Fabricius: Lux evang., S. 117), welcher übrigens noch ältere entgegenstehen (S. 26), aller Grundlagen. Dagegen ist nicht unmöglich die Annahme von Schenkel, der Name sei dem des Onesimus nachgebildet (Bibel-Lex. IV, S. 359) und habe symbolische Bedeutung (»Förderer«, nämlich des Evangeliums). Das »Haus des Onesiphorus« wäre dann Typus für den Kern der paulinischen Christen in Kleinasien. — *οἴκῳ*: zu »Haus« im Sinne von »Familie« vgl. 1 Kor. 1, 16. 16, 15. — *ὅτι*: Motiv des Wunsches, vgl. S. 182f. — *ἀνέψυξεν*: im N. T. nur hier (vgl. übrigens *καταψύχειν* Luc. 16, 24 und S. 122), aber öfters in LXX und gut griechisch; Ignat. Eph. 2, 1 (S. 261) steht es unmittelbar nach dem gleichbedeutenden *ἀνέπαυσεν* aus Philem 7. 20. Das Zeitwort *ψύχειν* bedeutet »abkühlen, erfrischen, erquicken«, nicht gerade nur von leiblicher Erquickung, sondern allgemeiner durch irgend eine Wohlthat, Liebeserweisung. Zugleich erinnert *ἀναψύχειν* an *ἀναζωπυρεῖν* Vs. 6, sofern beiden Verben der Begriff der Erstarkung eines bereits Nachlassenden zu Grunde liegt, eines *στηρίζειν ἃ μέλλει ἀποθανεῖν* (Apoc. 3, 2), und diese Erinnerung wird noch stärker durch das folgende *καὶ τὴν ἅλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη*, womit Vs. 8 zu vergleichen ist. Der verstorbene Epheser, der in Rom den Apostel stärkte, wird dem ephesischen Vorsteher zur Mahnung in's Gedächtniss zurückgerufen. Wesentlich gleichen Sinns gehen doch beide Verba von entgegengesetzter Anschauung aus (Feuer und Kühle). — *ἅλυσιν*: s. Vs. 8. 12. Nicht bei Paulus; aber vgl. S. 122. — *ἐπαισχύνθη*: so, ohne Augment, ist

mit A C D zu lesen. nicht mit ℵ K *ἐπῃσχύνθη*, was regelmässig wäre; vgl. Vs. 8. 12.

Vs. 17. *Ἀλλά*: Gegensatz zu dem vorausgehenden *οὐκ — γενόμενος*: vgl. Matth. 26. 6. Apg. 13, 5; bei Paulus nicht so gebraucht. — *ἐν Ῥώμῃ*: vgl. S. 27. — *σπουδαίως*; so ist mit ℵ C D zu lesen gegen *σπουδαιότερον* E K und *σπουδαιωτέρως* A (der Comparativ wäre mit Beziehung auf *ἄλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη* zu erklären), vgl. Tit. 3, 13. auch Luc. 7, 4. Paulus hat das Adjectiv (2 Kor. 8. 17. 22) und vom Adverb den Comparativ (Phil. 2, 28), aber noch häufiger gebrauchen die PB. das Verbum (s. z. 2, 15). — *ἐζήτησέν με*: Gegensatz zu *ἀπεστράφησάν με* Vs. 15. Das Verbum in PB. nur hier. — *καὶ εὗρεν*: bis er ihn fand. Erfolg des *ζητεῖν*; vgl. 2 Kor. 2, 13. Man will daraus schliessen, dass die römischen Christen nicht gewusst hätten, wo Paulus gefangen liegt (Ellicott, Hofmann).

Vs. 18. *Δῴη*: s. z. Vs. 16. — *αὐτῷ*: dem Onesiphorus selbst, wie Vs. 16 seinem Hause. — *εὑρεῖν ἔλεος*: in Beziehung auf *ἐζήτησέν με καὶ εὗρεν*: »wie er mich fand, so möge er finden« und zwar *παρὰ κυρίου*, bei Gott (s. S. 374f.). Nach Hofmann freilich hinge *παρὰ κυρίου* nur von *ἔλεος* ab. Ueber die Phrase *εὑρίσκειν ἔλεος παρὰ* cum. gen. vgl. S. 121. — *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*: s. z. Vs. 12. worauf unser Ausdruck zurücksieht. — *ἐν Ἐφέσῳ*: s. S. 25f. — *διηκόνησεν*: das Verbum *διακονεῖν* von Dienstleistungen an und in der Gemeinde (vgl. S. 238), bei Paulus Röm. 15, 25. 2 Kor. 3, 3. 8, 19. 20. Philem. 13; in PB. noch 1 Tim. 3, 10. 3, 13. — *βέλτιον*: das Adv. nur hier im N. T. Der Comparativ steht nicht einfach für den Positiv, stets liegt eine Vergleichung im Hintergrunde; hier: »als ich«, oder wahrscheinlicher: »als ich es dir sagen könnte«; vgl. Winer. S. 279 (6. Afl. S. 217). Im letzteren Falle könnte die Voraussetzung statt haben, dass Onesiphorus zu einer Zeit, da Paulus nicht in Ephesus war, der dortigen Gemeinde Dienste erwiesen hätte; zu *διηκόνησεν* ist jedenfalls diese als Objectsdativ zu ergänzen, nicht Paulus, an welchen die *μοι* ergänzenden Zeugen gedacht haben. — *γινώσκεις*: das Verbum in PB. noch 2, 19, 3, 1. — Der letzte Satz ist entweder als Fortsetzung des durch den Gebetswunsch unterbrochenen Vs. 17 (Hofmann) oder besser als eine nachträgliche Bemerkung zu fassen, welche den Ruhm des Onesiphorus Vs. 16 ergänzen soll; etwa wie 1 Kor. 1, 14. 16. Da auf diesen Vs. die katholischen Ausleger die Praxis der Fürbitte für Todte gründen, besteht bei den protestantischen eine Neigung, die Situation zu verstehen wie Wieseler (vgl. S. 401).

Zweites Capitel.

Vs. 1—13: Mahnung zur christlichen Treue unter Leiden.

Vs. 1. *Σὺ οὖν*: knüpft weder an den allgemeinen Inhalt des ersten Capitels (Bahnsen), noch ermahnend und warnend an Lob und Tadel in 1, 16—18 (Hofmann), sondern mit Uebergehung der das Haus des Onesiphorus betreffenden Nebenbemerkung an 1, 15 an (S. 121): jene haben mich verlassen, du aber beweise, dass ein *πνεῦμα δυνάμεως* (1, 7 = *ἐνδυναμοῦ*) in dir ist und komme (vgl. 1, 4. 8). — *τέκνον μου*: s. z. 1, 2. — *ἐνδυναμοῦ*: das Zeitwort ist gut paulinisch (S. 113), in PB. noch 4, 17. 1 Tim. 1, 12. sonst im N. T. nur Apg. 9, 22. Hebr. 11, 34. Es heisst »stark werden, erstarken«, nämlich *ἀπὸ ἀσθενείας* Hebr. 11, 34; zur Sache vgl. Eph. 6, 10. Phil. 4, 13. — *ἐν τῇ χάριτι*: Bezeichnung der Quelle, daraus die gewünschte, vom natürlichen Muth unterschiedene, Erstarkung gewonnen wird (Huther, Hofmann, Bahnsen), vgl. Eph. 6, 10. — *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: die in Christus vorhandene und den Gläubigen vermittelte Gnade Gottes als Lebenselement, vgl. Joh. 1, 16. Die *χάρις* ist also als eine *δύναμις τοῦ Χριστοῦ* (2 Kor. 12, 9) gedacht.

Vs. 2 geht, wie Vs. 1 auf 1, 15, auf den Gedanken 1, 13. 14 zurück. — *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ*: s. z. 1, 13. — *διὰ πολλῶν μαρτύρων*: gehört zu *ἤκουσας* und zu ergänzen ist nichts. Die Anwesenheit der vielen Zeugen ist als ein integrirendes Moment des Actes vorgestellt (*διά*), an welchen der Schreiber erinnert; Winer, S. 453: intervenientibus multis testibus. Pfleiderer lässt die Wahl zwischen Ordination und Taufe (1 Tim. 6, 12), Hofmann will gar nicht an einen einzelnen Fall denken. Aber nach S. 227. 233 ist es die Ordination, bei welcher Paulus dem Timotheus in feierlicher Weise die Verwaltung des Wortes übergeben hat, und unter *μάρτυρες*, einem gut paulinischen Ausdrucke, sind, wie auch 1 Tim. 5, 19. 6, 12 (im Titusbrief kommt das Wort nicht vor), die Presbyter (Bahnsen), nicht die Gemeindeglieder (Huther), verstanden. — *παράθου*: vgl. *παραθήκη* 1, 12. Das Verbum findet sich bei Paulus nur 1 Kor. 10, 27 (»vorlegen«), ist aber im Medium »übergeben, verwahrlich niederlegen« gut lucanisch (Luc. 10, 8. 12, 48. 23, 46. Apg. 14, 23. 17, 3. 20, 32). Das Activ, bei den Synoptikern häufig, steht Matth. 13, 24. 31 im Sinne von docendo proponere, den auch das Medium Apg. 17, 3, fast sogar auch 1 Tim. 1, 18 hat, wo das Wort noch in PB. vorkommt;

sonst nur 1 Petr. 4, 19. — *πιστοῖς*: treu, d. h. zuverlässig, s. z. Vs. 11. — *οἵτινες*: die als solche. — *ἱκανοί*: tüchtig, fähig; in PB. nur hier. — *ἔσονται*: Futurum, weil als Folge des *παρατίθεσθαι* gedacht. — *καὶ ἑτέρους*: nicht die Gemeinde, auch nicht andere *πιστοὶ ἄνθρωποι* im Allgemeinen (Bahnsen), sondern geradezu Lehrer (Beck). Warum soll Timotheus, statt selbst zu lehren, für Lehrer sorgen? Bengel erklärt diese Weisung durch ein hinzuzudenkendes antequam istinc ad me proficiscare, und nicht nur Oosterzee, sondern selbst Rothe (S. 179. 182. 185. 191. 197) lassen unsern Abschnitt mit steter Beziehung auf die dem Timotheus zugemuthete Romfahrt geschrieben sein. Eine solche besondere geschichtliche Färbung ist nun zwar mit keinem Worte angedeutet, muss aber allerdings, um die Echtheit des Briefes behaupten zu können, dem sonst unerklärlichen Texte gewaltsam aufgezwungen werden. Vom Standpunkte der entstehenden katholischen Kirche erklärt sich unsere Weisung als im Interesse gesicherter Lehrtradition gegeben um so ungezwungener (S. 188. 218). Also Andeutung des zweiten Themas des Briefes: Kampf gegen Irrlehrer (vgl. S. 388).

Vs. 3. Wiederaufnahme der, mit Vs. 1 anhebenden, dem Timotheus für seine Person geltenden, Ermahnungen (S. 104); sachlich Rückgang bis auf 1, 8. Daher *συγκακοπάθησον*: so ist nach ℵACD zu lesen, nicht *σὺ οὖν κακοπάθησον*, als ob ein neuer Abschnitt begönne. — *στρατιώτης*: nur hier bildlich (S. 97). Ebenso werden verwandte Begriffe vom Berufe der Christen als Kämpfer gebraucht, worüber s. z. 1 Tim. 1, 18, und heissen Philem. 2 Archippus und Phil. 2, 25 Epaphroditus *συνστρατιῶται*. Hieran schliesst sich die Ausnahme an, welche in unserer Stelle vom sonst üblichen Gebrauch des Wortes *στρατιώτης* gemacht wird (Spitta, S. 324 f.). Das Leiden für Christus und seine Sache erscheint als ein Kampf, wie Phil. 1, 30. Kol. 1, 29; insonderheit ist unser Zusammenhang von dem Gedanken beherrscht: der Lehrstand ein Wehrstand, daher sein Träger 1) auf Ungemach gefasst (Vs. 3), 2) frei von anderweitigen Interessen (Vs. 4) und 3) gebunden an gemeinsame und höhere Regel (Vs. 5).

Vs. 4. *Στρατευόμενος*: im Kriegsdienste befindlich, ein Kriegsdienstthuender, engerer Begriff als *στρατιώτης*, vgl. Luc. 3, 14. — *ἐμπλέκεται*: im N. T. nur noch 2 Petr. 2, 20: »flicht sich ein«, so dass Sinn, Kraft und Zeit dadurch in Anspruch genommen werden. In der alten katholischen Kirche konnte diesem Gebote schon um der Thatsache willen, dass viele Geistliche ihre Familien zu ernähren hatten, nicht völlig nachgekommen werden (Löning, S. 174). Die spätere Kirche untersagt dem Klerus wenigstens eine gewisse Anzahl nichtgeistlicher Beschäftigungen und gebietet dafür den Cölibat, »dem

in dieser Beziehung ein schöner Gedanke zum Grunde liegt« (Rothe, S. 183), während Bengel gegen die Privatliebhabereien der evangelischen Geistlichkeit eifert. — *βίου*: victus, wovon man lebt, vgl. S. 96f. In den PB. noch 1 Tim. 2, 2 in der Bedeutung »Leben«. — *πραγματείαις*: im N. T. nur hier, das dazu gehörige Verbum *πραγματεύεσθαι* nur Luc. 19, 13. Die *τοῦ βίου πραγματεῖαι* sind Geschäfte, die auf Erwerb zielen, also Handelsgeschäfte, die dem Wehrstande ferne liegen. Hier ergibt sich aus Vs. 6 des Verfassers Ansicht, der kirchliche Beamte solle nicht etwa neben dem Lehramt, zu dessen Versehung er Vs. 2 ermahnt wird, noch ein Gewerbe oder Handelsgeschäft treiben. Der Schaden, welcher ihm aus völliger Hingabe erwächst, soll ihn nicht einschüchtern (Vs. 3). Erst mit diesem Gedanken (vgl. S. 213f. 267) gewinnt die bisher nur durch Wiederaufwinden des schon abgesponnenen Fadens fortschreitende Rede selbständigen Gehalt. — *ἵνα*: Hauptaugenmerk. — *στρατολογήσαντι*: nur hier; *στρατολογεῖν* heisst »ein Heer werben, Truppen sammeln«; der *στρατολογήσας* ist der Kriegsherr, hier Bild Christi. — *ἀρέσῃ*: in PB. nur hier, aber paulinisch (S. 113).

Vs. 5. *Ἐὰν δὲ καί*: wenn aber auch (wie 1 Kor. 7, 11. 28; mit Unrecht und lediglich nach A streicht Bahnsen das *δέ*). Nach gewöhnlicher Erklärung sieht *καί* steigerungsweise auf das Vorige zurück: wenn er aber auch dieser Mahnung nachkommt und sich nicht durch weltliche Sorgen abhalten lässt, in die Reihen der Kämpfer zu treten. Dabei ist vorausgesetzt, dass der in Erwerbsgeschäfte sich einlassende Kriegsmann das Kämpfen nothwendig verabsäume. Dies liegt allerdings in dem vorigen Bilde nicht (Hofmann). Aber gerade daraus begreift sich um so mehr der Einwand, dass man ja doch immer kämpfe. Auch der seinem Gewerbe nach jüdischem Vorbilde nachgehende Lehrer kann sich darauf berufen, dass er darum nicht aufhöre, ein Lehrer zu sein. Aber es wird eben nicht blos *ἀθλεῖν*, sondern *νομίμως ἀθλεῖν* gefordert; daher Vs. 6 wieder den Gedanken von Vs. 4 aufnimmt. Nur bei dieser Erklärung stellt unser Vs. ein Moment in dem durch den Zusammenhang an die Hand gegebenen Gedanken dar, während bei der gewöhnlichen Erklärung das *νομίμως ἀθλεῖν* über die, als bereits erfüllt vorausgesetzte, Forderung von Vs. 4 hinauszuliegen kommt und man nicht begreift, warum Vs. 6 einfach zu jener zurückkehrt, statt die neu angekündigte Forderung zu entwickeln. Freilich wendet Hofmann ein, es müsste das Bild des Kriegers festgehalten sein, wenn die gewöhnliche Auslegung gelten solle, und dieser Einwand trifft auch die unsrige. Allerdings wird mit *ἀθλεῖν*, welches Verbum im N. T. sonst nicht begegnet (S. 107), ähnlich wie 4, 7. 1 Tim. 6, 12 die Vorstellung des Wettkampfes eingeführt.

Dieser leichte Wechsel des Bildes liegt aber an der hier wie anderwärts (4, 7. S. 1 Tim. 4, 8. 6, 12) so mächtig fühlbaren Einwirkung von 1 Kor. 9, 24—26 (S. 113); vgl. auch Hebr. 12, 1. — Zu *στεφανοῦται* vgl. S. 96. 107. — *νομίμως*: nur noch 1 Tim. 1, 8. Nach den bestehenden Kampfesregeln bringen Willkür und Eigenmächtigkeit auf der Arena um den Kranz. Aber nicht an das *ἐγκρατεύεσθαι* 1 Kor. 9, 25, überhaupt nicht an Vorbedingungen des Kampfes (de Wette), ist zu denken (Hofmann, Bahnsen, Beck), sondern durch Vermittelung von 1 Kor. 9, 14 erscheint das Wort Jesu Matth. 10, 10 = Luc. 10, 8 als der *νόμος*, welcher dem Amtsträger ein ihn ernährendes Nebengeschäft verbietet.

Vs. 6. Ganz wider den Zusammenhang Rothe: die Aufforderung nach Rom zu kommen (vgl. zu Vs. 2) werde jetzt »in der Form eines Räthsels vorgetragen«, sofern Paulus der Ackersmann sei, der zuerst Ansprüche auf des Timotheus Hingabe besitzt (S. 183). — *κοπιῶντα*: das Verbum bedeutet mühevolles Arbeiten, noch 1 Tim. 4, 10. 5, 17 und oft bei Paulus (S. 201). — *γεωργόν*: bei Paulus 1 Kor. 3, 9 das verwandte *γεώργιον* (S. 97). — *δεῖ*: sittliche Nothwendigkeit, ethische Forderung bezeichnend, öfters in PB. (noch Vs. 24. 1 Tim. 3, 2. 7. 15. 5, 13. Tit. 1, 7. 11). Auch bei Paulus so (z. B. Röm. 1, 27) oder in die Bedeutung »gebühren« übergehend (1 Kor. 8, 2. 1 Thess. 4, 1, auch Eph. 6, 20), oft auch vom göttlichen Verhängnisse (z. B. 1 Kor. 11, 19). — *πρῶτον*: heisst nicht ita demum (Heinrichs), sondern »zuerst, vor Andern«. Da auf *κοπιῶντα* der Nachdruck ruht, so scheint im Uebrigen der Gedanke ausgedrückt: nur der Landmann, der gearbeitet hat, wird die Früchte geniessen, was ganz dem Vs. 5 entspricht. Dazu tritt aber das störende *πρῶτον*. Dem würde allerdings am einfachsten abgeholfen, wenn man mit Winer (S. 640) ein Hyperbaton annehmen dürfte, wie noch Reuss thut, im Sinne von: *τὸν τῶν καρπῶν μεταλαμβάνειν θέλοντα γεωργὸν δεῖ πρῶτον κοπιᾶν*. Aber mit Recht hat A. Buttmann (S. 334) diese Auskunft aufgegeben. Offenbar nämlich beruht das *πρῶτον* auf dem andern Gedanken: wie der Ackersmann zuerst selbst geniesst, was er erarbeitet hat, dann erst die Andern, die von seiner Arbeit leben, so wird auch der Diener am Wort den besondern Lohn haben, »vom Evangelium leben« (1 Kor. 9, 14), die Früchte seines Dienstes am Worte zuerst für sich beanspruchen zu dürfen. Schon Chrysostomus in alter und De Wette in neuer Zeit haben in dem Satze eine derartige Beziehung gefunden. Näher sind Mosheim, Ewald und Otto (S. 338) der Sache gekommen. Zu bemerken ist noch, dass der Vs. weniger durch den eigenen Fortschritt des Gedankens, als vielmehr durch den Umstand bedingt ist, dass schon die Paulusstelle, nach welcher sich hier unser Verfasser

richtet, nämlich 1 Kor. 9, 7, mit dem Bilde vom Kriegsmanne unmittelbar das andere von dem Ackerbauer, der die Frucht seiner Arbeit geniesst, verbunden hatte (S. 113). Erst unter dieser Voraussetzung stellt sich zugleich wirklicher Zusammenhang, speciell eine bestimmte Rückbeziehung auf Vs. 4 heraus. Der Diener am Wort braucht sich eben darum nicht in Händel der Nahrung zu flechten, weil sein geistlicher Beruf ihn nähren soll (vgl. oben S. 3f.). Er soll sich dessen getrösten, dass ihm solcher Dienst auch die eigene Existenz sichern und ihn über anderweitige nebenhergehende Nahrungssorge hinwegheben wird. Das eben heisst *νομίμως ἀθλεῖν* Vs. 7. Ganz abenteuernd Hofmann: wie der Lehrer des Evangeliums sich vor Andern des Glaubens zu freuen habe, den es wirkt, müsse er auch vor Andern die Feindschaft sich gefallen lassen, die es hervorbringe. Etwas besser Heydenreich, Matthies, Ellicott, Wiesinger und Huther: der arbeitende Landbauer hat das Vorrecht zuerst die Früchte zu geniessen, nicht der nichtarbeitende. Dagegen spricht freilich, dass Letzterer weder zuerst noch zuletzt dieses Recht hat, sondern ihm gilt 2 Thess. 3, 10. — *καρπῶν*: bei Paulus öfters, in den PB. nur hier. Selbst Credner (Das N. T. II, S. 144) kann sich einbilden, Früchte stünden hier für Samen, und der Sinn sei: Wer den Acker thätig bauen will, muss vorerst am Samen sich betheiligen. — *μεταλαμβάνειν*: im N. T. (S. 97) besonders in der Apg. (*μεταλαμβάνειν τροφῆς* 2, 46. 27, 33. 34); Paulus hat dafür 1 Kor. 9, 7 *ἐσθίειν* oder *μετέχειν* (S. 107. 113); vgl. besonders 1 Kor. 9, 10 *ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν*. Hier »geniessen, zu besitzen bekommen«. Verwandt ist das Bild Hebr. 6, 7.

Vs. 7. *Νόει*: gut paulinisch, auch 1 Tim. 1, 7. Nicht »beherzige« (Matthies), sondern »verstehe« (Bahnsen). — *ὅ*: wahrscheinlicher als *ἅ*. Die Vs. 4—6 aufgestellte Forderung war in bildliche Form eingekleidet, erfordert daher zu ihrem Verständnisse Achtsamkeit, vgl. Matth. 24, 15 und S. 83. — *γάρ*: ja. — *σύνεσιν*: bezeichnet die praktische Intelligenz, deren Gegentheil die *ἄγνοια* ist, und ist (vgl. Kol. 1, 9 mit Eph. 1, 8) mit *φρόνησις* synonym; in PB. nur hier (aber vgl. S. 113). — *ἐν πᾶσιν*: Neutrum, wie auch 1 Petr. 4, 11; eine in PB. häufige Formel (vgl. 4, 5. 1 Tim. 3, 11. 4, 15. Tit. 2, 9. 10, auch Hebr. 13, 4. 18), während Paulus in solchen Fällen *ἐν παντί* schreibt. Es schwebt übrigens wohl Eph. 3, 4 vor. — *δώσει*: nach ℵACD, nicht *δῴη*, was aus 1, 16. 18 stammt.

Vs. 8. Anfang einer zusammenfassenden Schlussermahnung für die erste Hälfte des Briefes. — *μνημόνευε*: das Zeitwort (sonst nicht mehr in PB.) hat bei Paulus meist den Genetiv, nur 1 Thess. 2, 9 den Accusativ bei sich (sonst nur Matth. 16, 9. Apoc. 18, 5). Aus der

Erinnerung an Jesus Christus, welcher ja in der That gleiche Concentration aller Thätigkeit auf seinen Beruf übte, und an seine sieghafte Auferstehung, welche den reichen Lohn derartiger Berufstreue veranschaulicht, soll Tim. die Kraft zur selbstverleugnenden Ausrichtung seines Amtes gewinnen (S. 186). — *ἐγηγερμένον*: nur hier in PB., das Part. Perf. Pass. überhaupt im N. T. nur hier, der Indicativ noch 1 Kor. 15, 4. 12—17. 20. Paulus schreibt übrigens *Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν* Röm. 6, 9. 7, 4. 8, 34. 2 Kor. 5, 15. Durch das Perf. wird der fortdauernde Zustand (gedenke Christi als eines, der von den Todten auferweckt ist, als des Erhöhten), durch den Aor. der einmalige historische Act bezeichnet. Dass übrigens gerade die Auferstehung aus den Todten als Gegenstand des Andenkens an Christus hervorgehoben wird, weist in Zeiten der Verfolgung, da besonders Vorstehern die Gefahr nahe trat, das Leben zu verlieren (S. 267). Daher hier und 1, 10 die Erinnerung an sie im Zusammenhang mit der Erinnerung an die *δύναμις θεοῦ* 1, 8, wie Eph. 1, 19. 20. Kol. 2, 12 an seine *ἐνέργεια*. — *νεκρῶν*: nach 1 Kor. 15, 12. — *ἐκ σπέρματος Δαυΐδ*: diese Worte könnten möglicher Weise den historischen, nicht den Christus, wie er in der Speculation der Irrlehrer spukt, bezeichnen wollen. Da aber die letztere Beziehung dem Zusammenhang fern liegt, stehen die Worte ohne Zweifel nur da, weil der Verfasser schon mit *ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν* (= Röm. 1, 4 *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*) in den Zusammenhang des Römerbriefes (vgl. S. 113) eingemündet war (Bahnsen). Damit nicht unvereinbar, durch die auffällige Benennung sogar nahegelegt (s. S. 392), ist die Vermuthung de Wette's, wonach diese Charakterisirung sich mit einer gebräuchlichen und dann wohl auf dieselbe Weise entstandenen Bekenntnissformel berühre (vgl. S. 186) und *γενόμενον* zu ergänzen sei. Hofmann dagegen bezieht *ἐγηγερμένον* auch auf *ἐκ σπέρματος*, als ob von der näheren Herkunft aus dem Todtenreiche auf die entferntere aus dem Geschlechte David's zurückgegangen werden sollte. Richtig dagegen im Allgemeinen: »Es handelt sich darum, dass Tim. Jesum Christum so vor Augen habe, wie ihn jene Thatsachen vor Augen stellen«. Letztere anlangend würde die Formel *ἐκ σπέρματος Δαυΐδ* an sich keineswegs auf die Vorstellung einer übernatürlichen Entstehung hinweisen, da *σπέρμα* immer auf Mann und Weib, am wenigsten je auf das Weib allein zu beziehen ist; andererseits aber wird — von dem S. 167 geltend Gemachten abgesehen — gerade im dritten Evangelium (vgl. Luc. 1, 27. 32. 69. 2, 4. 11. 3, 31. 18, 38. 39. 20, 41—44) das davidische Geschlecht öfters hervorgehoben. Auf dieses »Evangelium nach Lucas« aber weist nicht nur das Citat 1 Tim. 5, 18, sondern möglicher Weise auch die Formel *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* (so schon Eusebius: KG. III, 4, 7, neuerdings

Baur, S. 99f.). Aber das unmittelbar Folgende spricht gegen die Auffassung des Wortes von einer schriftlichen Urkunde (Bahnsen). Paulus selbst versteht unter der von ihm eingeführten Formel (S. 113) die ihm eigenthümliche Weise das Evangelium zu verkünden, im Gegensatz zur judenchristlichen, *τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν* (1 Kor. 15, 1. 2 Kor. 11. 7), seinen *τύπος διδαχῆς* (Röm. 6, 17), also ungefähr das, was 1 Tim. 1, 11 *τὸ εὐαγγέλιον ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ* heisst. Auch legte im Zusammenhang mit Röm. 1, 3. 4 schon Röm. 1. 1 diesen Zusatz nahe, der daher auch ganz im paulinischen Sinne gemeint sein muss, aber selbst im Zusammenhange mit *ἐκ σπέρματος Δαυΐδ* kaum eine Warnung vor doketischen Christusvorstellungen bedeuten wird (so Calvin, de Wette, Ewald, Pfleiderer).

Vs. 9. *Ἐν ᾧ*: bezieht sich nicht auf das entfernte *Ἰησοῦν Χριστόν* (Wiesinger), sondern in der Weise paulinischer Verbindungen auf *εὐαγγέλιον* Huther); daher: »in dessen Verkündigung« (Heydenreich, Mack, de Wette, Bahnsen, Huther, Beck), nicht: »zufolge dessen« (Hofmann); vgl. 2 Kor. 10, 14. 1 Thess. 3, 2. Phil. 4, 3; dagegen Kol. 4, 3 *δι' ὃ καὶ δέδεμαι*, wonach Flatt, Leo, Reuss hier erklären. — *κακοπαθῶ* (S. 97): Vorhalten des eigenen Beispiels wie Vs. 3 und 1, 8. 12. — *μέχρι*: in PB. noch 1 Tim. 6, 4, in Paulinen Phil. 2, 8. 30 (Originalstellen, S. 114). Eph. 4, 13. Bei Paulus, der gewöhnlich *ἄχρι* schreibt, findet sich *μέχρι* nur Röm. 5, 14. 15, 19, wo beidemal *ἀπό* vorhergeht. Hier ist *μέχρι δεσμῶν* nicht im zeitlichen, sondern im graduellen Sinne gemeint. Wieseler verbindet damit enge die Worte *ὡς κακοῦργος*: »ich leide Schlimmes bis (inclusive) zu Verbrechersfesseln«. Allein *κακοῦργος*, ausser hier nur bei Luc. (S. 96, vgl. aber 1 Petr. 2, 12. 14. 3, 16. 4, 15. Joh. 18, 30), ist wohl in politischem Sinne zu nehmen (S. 109. 267). Sonst vgl. Sueton. Ner. 16: superstitio nova et malefica; ferner Tac. Ann. 15, 44: per flagitia invisi, und Plin. Ep. X, 97: flagitia nomini cohaerentia. Wieseler dagegen behauptet, Paulus habe ausser der erschwerten Fesselung *δεσμὰ κακούργου* auch noch andere Unbill (*ὡς κακοῦργος*) zu erdulden gehabt. Aber hier sind thatsächlich nur *δεσμά* erwähnt. Sollten diese als erschwerte, wie sie einem schweren Verbrecher gebühren, bezeichnet werden, so müsste der Genetiv stehen. So aber hat *ὡς κακοῦργος* nicht auf *μέχρι δεσμῶν*, sondern auf *κακοπαθῶ* seine Beziehung, und lässt sich somit auf unsere Stelle die Unterscheidung einer zweiten Gefangenschaft als einer schwereren mit nichten gründen (vgl. S. 49). — *ἀλλά*: aber wenn auch ich gebunden bin, so doch nicht *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*; so auch 1 Tim. 4, 5. Tit. (1, 3). 2, 5. Bei Paulus oft, abwechselnd mit *λόγος τοῦ Χριστοῦ* (Kol. 3, 16) oder *τοῦ κυρίου* (1 Thess. 1, 8. 2 Thess. 3, 1). »Wort Gottes«, nicht »Evange-

lium«, sagt der Verfasser, weil der Zusammenhang, wonach Menschen seinen Lauf nicht hindern können, ihm dies nahe legt (Bahnsen). Daher *οὐ δέδεται*: *δέειν* in PB. nur hier, aber auch bei Paulus, eigentlich (Kol. 4, 3) und metaphorisch (Röm. 7, 2. 1 Kor. 7, 27. 39). Zur Sache vgl. 2 Thess. 3, 1. Apg. 28, 31. Ewald und Beck citiren mit Recht Phil. 1, 12—18.

Vs. 10. *Διὰ τοῦτο ... ἵνα*: auch 1 Tim. 1, 16, ist jedenfalls paulinische Redeweise (Röm. 4, 16. 2 Kor. 13, 10. Eph. 6, 13. Philem. 15), fraglich blos die Beziehung des *διὰ τοῦτο*. Hofmann verbindet es mit dem Vorhergehenden: darum, dass Paulus in Banden liege, sei das Evangelium selbst keineswegs gebunden. So würde es dem vorigen Vs. recht eigentlich nachhinken (Bahnsen). Wiesinger bezieht es auf das nachfolgende *ἵνα*. Aber dies wird durch *διὰ τοὺς ἐκλεκτούς* zur Unmöglichkeit; es müsste statt dessen stehen: *ἵνα οἱ ἐκλεκτοὶ σωτηρίας τύχωσιν* (Hofmann). Es bleibt nur übrig mit den Meisten zu erklären: quia me vincto evangelium currit (Bengel), darum habe ich den Muth, den Auserwählten dieses Opfer zu bringen. Kein Missgeschick der Verkündiger kann den Untergang der Verkündigung bedeuten (vgl. Reuss). — *πάντα ὑπομένω*: vgl. 1 Kor. 13, 7 *πάντα ὑπομένει*; auch wenn es mehr ist als Gefängniss (Hofmann). Ausser diesen Stellen erscheint *ὑπομένειν* (Ertragen und Ausharren unter erschwerenden Umständen) noch 2, 12. Röm. 12, 12. Der Apostel gibt mithin die gewisse Ueberzeugung von der unverwüstlichen Zugkraft des Wortes Gottes als das allgemeine Motiv an, unter dessen Voraussetzung bei ihm ein zweites wirkt. Dieses zweite liegt in dem zu *ὑπομένω* gehörigen *διὰ τοὺς ἐκλεκτούς*. Ihnen soll das *ὑπομένειν* des Apostels zur *σωτηρία* gereichen, nicht sofern er in Folge des *ὑπομένειν* aus dem Leiden befreit zu werden hofft (Heinrichs), oder darin die Kraft des Glaubens sich vorbildlich offenbaren soll (Flatt, Leo, de Wette, Huther), sondern weil es zur Ausrichtung seines Berufes gehört, dieser aber seinen Endzweck in der *σωτηρία* der *ἐκλεκτοί* hat (Bahnsen). So aber werden diese im Zusammenhange mit 1, 9 proleptisch genannt; also »der Gedanke an die göttlicher Gnadenwahl für Paulus ein Antrieb zu furchtlosem Eifer in seinem apostolischen Beruf« (Rothe). Gemeint sind hier nach Bahnsen im Unterschiede zum Apostel alle übrigen Gläubigen, sofern bei ihnen die Möglichkeit des Verlustes der Gnade noch statt hat; nach de Wette, Hofmann dagegen solche Menschen, welche jetzt zwar noch nicht gläubig geworden sind, es aber dem Willen Gottes gemäss noch werden sollen; nach Wiesinger, Huther, Pfleiderer sowohl die jetzt Gläubigen, als auch die noch gläubig Werdenden. S. z. Tit. 1, 1. — *ἵνα*: Absicht und Erfolg bezeichnend. — *καὶ αὐτοί*: in PB. nicht mehr vor-

kommend, aber gut paulinisch; vgl. Röm. 8, 23. Gal. 2, 17. 1 Thess. 2, 14, besonders aber das hier vorschwebende *ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσιν* Röm. 11, 31. Sind *αὐτοί* in letzterer Stelle die nachträglich zum Heile beförderten Juden im Gegensatze zu den vorangegangenen Heiden, so scheinen hier unter *καὶ αὐτοί* besonders solche *ἐκλεκτοί* verstanden zu werden, die noch nicht factisch zum Glauben gelangt sind (S. 172). — *σωτηρίας*: das in Christus gewordene Heil, in PB. noch 3, 15; vgl. Röm. 1, 16. Die Botschaft davon ist *τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν* Eph. 1, 13. Zur *σωτηρία* sind die *ἐκλεκτοί* bestimmt 1 Thess. 5, 9. — *τύχωσιν*: das Verbum kennt Paulus nur in der Phrase *εἰ τύχοι, τυχόν*, fortasse 1 Kor. 14, 10. 15, 37. 16, 6, dagegen kommt es mit dem Genetiv Luc. 20. 35. Apg. 24, 3. 26, 22. 27, 3. Hebr. 8, 6. 11, 35 vor. — *τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: vgl. 1, 1. 9. 13. 2, 1. 3, 15. 1 Tim. 1, 14. 3, 13 (nicht im Titusbrief); ebenso oder ähnlich Röm. 3, 24. 8, 39. 1 Kor. 1, 4. 4, 17. Gal. 1, 22. Mit diesem Zusatze wird angegeben, welche *σωτηρία* gemeint ist (vgl. Hofmann). — *μετὰ δόξης αἰωνίου*: hebt ein Moment der *σωτηρία* besonders hervor, auf welches es in diesem Zusammenhange, wo von dem ewigen Lohne der Bemühungen um die reine Lehre die Rede, ankommt. Dieselbe Präposition in der Bedeutung »sammt«, Vorangehendem etwas Correlates hinzufügend, findet sich auch 1 Tim. 1, 14. 2, 15. 6, 6; vgl. Eph. 6, 23 *ἀγάπη μετὰ πίστεως*. — *δόξης*: hier und oft von der den Christen bestimmten Herrlichkeit, sonst, wie auch bei Paulus, von der Herrlichkeit Gottes (1 Tim. 1, 11, 17. Tit. 2, 13) oder Christi (1 Tim. 3, 16. 2 Tim. 4, 18) gebraucht. — *αἰωνίου*: s. z. Vs. 1. 9; bei Paulus meist mit *ζωή*, nie mit *δόξα* verbunden (was überhaupt nur noch 1 Petr. 5, 10 der Fall), doch vgl. 2 Kor. 4, 17 *αἰώνιον βάρος δόξης*.

Vs. 11. *Πιστὸς ὁ λόγος*: eine den PB. eigenthümliche Formel, entweder als Einleitung zu allgemeinen Gedanken, die folgen (1 Tim. 1, 15. 3, 1), oder Bekräftigung solcher, die vorangehen (1 Tim. 4, 9. Tit. 3, 8). Hier wird sie von solchen, die das *γάρ* im Sinne von »nämlich« fassen, auf das Folgende bezogen (Huther, Ewald, Reuss, Hofmann, Spitta, S. 325), während Andere den Anschluss an das Vorangehende vorziehen (Schleiermacher, S. 103f.) und mit *γάρ* die weitere Begründung eingeführt werden lassen (Flatt, de Wette, Wiesinger, Bisping, Ellicott, Bahnsen, Beck). Aber in diesem Falle müsste man bis auf Vs. 6 zurückgehen, um den *λόγος* zu finden, welcher hier »zuverlässig« heisst (vgl. dagegen S. 4). In Verbindung mit *λόγος* nur noch Apoc. 21, 5. 22, 6. Bei Paulus findet sich *πιστὸς ὁ θεός*, »der nicht mit sich selbst in Widerspruch tritt« (1 Kor. 1, 9. 10, 13. 2 Kor. 1, 18; anders 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3), und auch sonst *πιστός*, aber stets von Personen gebraucht, in der Bedeutung

»treu« (1 Kor. 4, 2. 7, 25. Eph. 6, 21. Kol. 1, 7. 4, 7. 9) oder »gläubig« (2 Kor. 6, 15. Gal. 3, 9. Eph. 1, 1. Kol. 1, 2). Vom *λόγος πιστός* ist noch die Rede Tit. 1, 9; sonst wird in PB. das Wort ebenfalls nur von Personen in den Bedeutungen »treu« oder »zuverlässig« (1 Tim. 1, 12. 3, 11. 2 Tim. 2, 2. 13) und »gläubig« (s. z. Tit. 1, 6) gebraucht. In ersterer Bedeutung öfters in Matth., Luc., Apg. (13, 34 Citat), Hebr., 1 Petr., 1 Joh., 3 Joh., Apoc.; in letzterer noch Joh. 20, 27. Apg. 10, 45. 16, 1. 15. 1 Petr. 1, 21. — *λόγος*: zunächst, wie gewöhnlich, was gesagt wird, Wort, in PB. aber der *διδασκαλία* correlat (1 Tim. 5. 17 *ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*. 2 Tim. 2, 15 *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας*. Tit. 1, 9 *ἡ διδαχὴ πιστοῦ λόγου*) und in diesen Begriff übergehend (vgl. 1 Tim. 4, 6 *οἱ λόγοι τῆς πίστεως* und z. 2 Tim. 1, 13). Daher weist auch die Formel *πιστὸς ὁ λόγος* darauf hin, dass es der wahren Lehre eigenthümlich ist, Glauben zu verdienen; vgl. den Zusatz 1 Tim. 1, 15. 4, 9 *καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος* (Weiss, S. 447). Hier leitet sie einen Ausruf ein, in welchen der Verf. im Hinblick auf das Vs. 10 erwähnte Ziel der Herrlichkeit ausbricht (Hofmann). — *εἰ γὰρ κτλ.*: über die Berechtigung des *γάρ* nach Einleitungsformeln vgl. Hofmann. Die Sätze selbst sind jedenfalls nach Röm. 6, 8. 8, 17 gebildet (S. 114). »Der Einwand, dass hier nicht vom geistlichen Sterben, dem Sterben des alten Menschen, die Rede ist, sondern vom leiblichen Sterben mit Christus, kann nicht gemacht werden, da es der Reminiscenz gerade eigen ist, sich um den Zusammenhang nicht zu kümmern« (Bahnsen). So wie die Sätze hier fast rhythmisch gegliedert auftreten, könnten sie einem christlichen Hymnus oder einer Glaubensformel angehören, vgl. S. 252. — *συναπεθάνομεν*: zu verstehen vom Märtyrertode (Hofmann). Uebrigens würden wir *συναποθνήσκομεν* erwarten (vgl. Vs. 12 *ὑπομένομεν*); der Aorist stammt eben aus Röm. 6, 8; das Zeitwort auch 2 Kor. 7, 3; zur Sache vgl. Joh. 12, 26. 17, 24. Wie bei *συγκακοπάθησον* 1, 8. 2, 3 ist das zu *σύν* gehörige Substantiv zu ergänzen, hier und bei den folgenden parallelen Ausdrücken aus Röm. 6, 8. 8, 17 *Χριστῷ*: in seiner Gemeinschaft. — *συζήσομεν*: Zu verstehen nicht von diesseits anhebender Theilnahme an ewigem Leben (Mack, Huther, Beck), sondern vom jenseitigen Leben, als dem Lohne des Martyriums (vgl. S. 100). Der Nachdruck in diesem wie in dem folgenden Satze liegt contextmässig nicht auf der Bedingung (Wiesinger), sondern auf der Verheissung (Hofmann).

Vs. 12. *Ὑπομένομεν*: s. z. Vs. 10. Vgl. Luc. 22, 28. — *συμβασιλεύσομεν* (S. 100 f. 114): Ausführung und Modification (S. 190) des Gedankens Apoc. 20, 4—6, wo die Dauer des *βασιλεύειν μετὰ τοῦ Χριστοῦ* der Märtyrer auf 1000 Jahre festgestellt und *ἀνάστασις ἡ*

πρώτη genannt wird. Auch bei Paulus nehmen die Christen Theil an der Herrschaft des verklärten Messias über die verklärte Welt, die sie jetzt schon ethisch besitzen (1 Kor. 3, 22), und welche *κληρονομία τοῦ κόσμου* ihnen einst wirklicher Besitz wird (S. 189). Wie Tod und Leben, so stehen Dulden und Herrschen im Gegensatze zu einander. Zum Gedanken vgl. Luc. 19, 17. 19. 24. 22, 29. 30. Matth. 25, 21. 23. 25. Röm. 5, 17. 8, 17. 1 Kor. 4, 8. Apoc. 4, 4. 5, 10. Joh. 17, 24. Gegenbild dazu im dritten Satz. — *ἀρνησόμεθα*: so ist nach ℵ A C zu lesen; *ἀρνούμεθα* (seit D) ist durch das vorangehende Präsens veranlasst. Zum Verbum (S. 96) ist an unserer Stelle *Χριστόν* zu ergänzen, vgl. 2 Petr. 2, 1. Jud. 4, vor Allem aber Matth. 10, 33 (S. 118), woher auch das Futurum stammt (Bahnsen). Uebrigens liegt in dem dritten Satze, welcher den Verheissungen gegenüber eine Warnung aufpflanzt, der Ton auf dem Vordersatze (Hofmann). — *κἀκεῖνος*: in PB. nur hier, bei Paulus *κἀκεῖνοι* Röm. 11, 23. 1 Kor. 10, 6. — *ἀρνήσεται ἡμᾶς*: er wird uns nicht als die Seinigen anerkennen, wovon Unseligkeit die Folge; vgl. Luc. 9, 26.

Vs. 13. Der vierte Satz fällt aus dem Vs. 11. 12 angeschlagenen Tone so sehr heraus, dass ihn Ewald mit Recht für einen Zusatz des Verf. hält. Stellten die drei vorhergehenden Vordersätze eine Steigerung der Tempora dar (Aorist, Präsens, Futur), so sinkt der unsrige in's Präsens zurück. — *ἀπιστοῦμεν*: in PB. nur hier, bei Paulus nur in der zu Grunde liegenden Stelle Röm. 3, 3 (vgl. S. 114); beidemale in der Bedeutung »untreu sein«, wie besonders der Zusammenhang klar erweist; Röm. 3, 3 geht allerdings der Begriff der Untreue in den des Unglaubens über, der sonst im Ausdruck liegt (Marc. 16, 11. 16. Luc. 24, 11. 41. Apg. 28, 24). Nach Hofmann bezeichnet es »die den Glauben nicht bewährende Untreue desjenigen, dessen Verhalten mit dem Glauben, den er hat, in Widerspruch tritt«. — *πιστός*: vgl. Hebr. 10, 23, das paulinische *πιστὸς ὁ θεός* (s. z. Vs. 11), besonders aber 1 Thess. 5, 24 (S. 165). — *ἀρνήσασθαι γάρ*: Begründung. — *οὐ δύναται*: weil innerer Widerspruch mit seinem Wesen. »Er müsste seine Heiligkeit verleugnen, wenn er den nicht verwürfe, der in ihm die reine Heiligkeit verwirft« (Rothe, S. 202). — Der gewöhnlichen Erklärung zufolge wird ein Unterschied gemacht zwischen Verleugnung (*ἀρνεῖσθαι* Vs. 12) und Untreue (*ἀπιστεῖν* Vs. 13), öffentlichem Abfall und durch das Fleisch bereiteten Rückfällen. Andere (Huther, Pfleiderer, Ewald) beziehen die Treue Gottes (oder vielmehr, dem Vorhergehenden nach, Christi) auf die strafende Gerechtigkeit, die Erfüllung der auf die menschliche Untreue gesetzten Drohungen, so dass sie sich in der Verwerfung der Untreuen kund geben würde. »Er wird sich nicht zu dem, der nicht Glauben hält, so stellen, als ob er

ein Gläubiger sei, womit er sich eben verleugnen, sich so geben würde, als sei ihm Treue und Untreue eins« (Hofmann). Damit verwandt ist die Erklärung: wenn wir untreu werden, so wendet er sich darum nicht denjenigen zu, die ihn verlassen, sondern erhält seine Segnungen blos denjenigen, welchen er sie verheissen hat (Bahnsen). Da aber den »Wir«, die untreu werden, keine Anderen, die treu bleiben, entgegentreten, wird man am besten Personen und Sache unterscheiden; der Satz will sagen, dass durch die Untreue einzelner Christen die Stellung Christi selbst zu seiner Sache nicht verändert wird; diese beschirmt und fördert er fortwährend, während er die untreuen Personen verleugnet.

Vs. 14—26: Zum Beginn der zweiten Hälfte des Briefes (Schleiermacher, S. 149) eine Mahnung zur richtigen Erfüllung der Berufspflicht, insonderheit zum Widerstande gegen die um sich greifende Irrlehre (vgl. S. 5).

Vs. 14. *Ταῦτα*: nämlich Vs. 11—13. — *ὑπομίμνησκε*: rufe wieder in das Gedächtniss zurück, nämlich den Vs. 2 Angedeuteten (vgl. S. 97 f. und 381). — *διαμαρτυρόμενος*: Paulus, der sich anders ausgedrückt haben würde (S. 107), hat *διαμαρτύρεσθαι* nur 1 Thess. 4, 6 (»bezeugen«, nämlich im Hinweise auf Gott, daher »beschwören«), einmal auch der Hebräerbrief, 10 mal die Lucasschriften. Im gleichen Sinne gebraucht Paulus übrigens auch das einfache *μαρτίρεσθαι* (Gal. 5, 3. 1 Thess. 2, 12. Eph. 4, 17). — *ἐνώπιον*: adverbialiter gebrauchter Accusativ im Sinne von *κατ' ἐνώπιον* (2 Kor. 2, 7. 12, 19. Eph. 1, 4. Kol. 1, 22); gar nicht bei den ältern Synoptikern, um so häufiger bei Lucas, und zwar oft in ganz ähnlichen Phrasen, wie in unsern Briefen, nur nie mit *διαμαρτύρεσθαι* verbunden; vgl. *ἐνώπιον τοῦ κυρίου* (Luc. 1, 15. 17. 75), *τοῦ θεοῦ* (Luc. 1. 19. Apg. 4, 19. 10, 33), *τῶν ἀγγέλων* (Luc. 12, 9. 15, 10), *πάντων* (Apg. 19, 19. 27, 35, vgl. Luc. 8, 47). Ebenso erscheint es in den Timotheusbriefen (nicht im Titusbrief), und zwar 1 Tim. 5, 20 (*ἐνώπιον πάντων*). 6, 12 (*ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων*) im eigentlichen Sinne von coram, in praesentia; zweimal gehen Adjectiva voran, nämlich *ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος* (1 Tim. 2, 3) oder *τοῦ θεοῦ* (1 Tim. 5, 4). Viermal endlich steht es in Formeln der Beschwörung und Ermahnung, darunter dreimal nach *διαμαρτύρεσθαι* (hier und 4, 1. 1 Tim. 5, 21), wobei die numerische Klimax zu beachten ist, dass an die Stelle des *κύριος* oder *θεός* hier bereits 4, 1 *θεὸς καὶ κύριος* (ähnlich 1 Tim. 6, 13) und 1 Tim. 5, 21 eine Dreiheit treten. Unter den übrigen Paulinen haben nur die unzweifelhaft echten das *ἐνώπιον* und zwar in Verbindung mit *τοῦ θεοῦ*, *κυρίου* und (*πάντων*) *ἀνθρώπων*. Zum Zwecke einer Betheuerung gebraucht Paulus *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* nur Gal. 1, 20 und ge-

rade hier ohne *διαμαρτύρομαι*. In unserer Stelle ist überdies noch fraglich, ob *κυρίου* (AD) oder *θεοῦ* (ℵC) zu lesen. Für letzteres sprechen die übrigen Parallelen (4, 1. 1 Tim. 2, 3. 5, 4. 21. 6, 13), auch bei Paulus (Röm. 3, 20. 14, 22. 1 Kor. 1, 29. 2 Kor. 4, 2. 7, 12. Gal. 1, 20); aber gerade darum wird hier *κυρίου* gestanden haben (S. 167). Vgl. 1 Thess. 2, 19 *ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*. Auch hier weist der Artikel entschieden auf Christus, während Paulus bei *ἐνώπιον* nie Christus hat, auch nicht 2 Kor. 8, 21, wie der fehlende Artikel zeigt; vgl. auch *κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ* 2 Kor. 2, 17. 12, 19. — *λογομαχεῖν*: nur hier, *λογομαχία* nur 1 Tim. 6, 4. Nicht um Worte, aber durch das Leben für das Christenthum kämpfen! Vgl. 1 Kor. 4, 20. Daher auch das *πνεῦμα δυνάμεως* 1, 7. Es fragt sich aber, ob hier mit ℵD und Tischendorf *λογομαχεῖν* oder mit AC und Lachmann *λογομάχει* zu lesen sei. Im ersteren Falle hängt der Inf. ab von *διαμαρτυρόμενος*: »beschwörend, dass sie nicht« (de Wette, Wiesinger); denn um mit Hofmann, eventuell auch Ewald, zwar *μὴ λογομαχεῖν* zu lesen, aber als imperativischen Satz, reicht die Berufung auf Luc. 9, 3, was nicht hierher gehört, und Röm. 12, 15. Phil. 3, 16, wo gar keine andere Wahl bleibt, nicht aus. Unser Schriftsteller zum mindestens kennt solche Ausdrucksweise nicht. Im andern Falle gehört *διαμαρτυρόμενος* zu *ὑπομίμνησκε*: »indem du anrufest«, und der Imperativ beginnt einen neuen Satz. Von den Parallelstellen, da allein *διαμαρτύρεσθαι* in unsern Briefen noch vorkommt, spricht 4, 1 für letztere, 1 Tim. 5, 21 eher für erstere Auffassung. Da in beiden Parallelen *διαμαρτύρεσθαι* als Thätigkeit des Paulus vorkommt und einen von ihm gegebenen Befehl einleitet, verbindet Bahnsen mit der Lesart Lachmann's die Conjectur *ὑπομιμνήσκω*. Aber dann enthielte Vs. 23 eine reine Wiederholung; hier aber müsste *ταῦτα* auf die einzuleitenden Befehle, d. h. auf das Folgende, bezogen werden, was allen 12 Fällen, da es sonst in den PB. steht, widerspricht; vgl. insonderheit die von Hofmann mit Recht herbeigezogenen Parallelen 1 Tim. 4, 6. 6, 3. — *ἐπ' οὐδέν*: mit ℵAC und Lachmann, Tischendorf gegen *εἰς οὐδέν* (DEL), was leichtere und im N. T. gebräuchlichere Lesart, vorzuziehen; *ἐπ' οὐδενί* (FG) ist nach dem folgenden *ἐπὶ καταστροφῇ* gebildet. Paulus hat es nicht, dagegen *εἰς κενόν* 2 Kor. 6, 1. Gal. 2, 2. Phil. 2, 16. 1 Thess. 3, 5. Der Satz ist appositionsmässig an *λογομαχεῖν* angehängt (Winer, S. 680). — *χρήσιμον*: nur hier im N. T. — *ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων*: harte Construction, den Effect ausdrückend: »was zu nichts nützt, (sondern) zur Zerstörung (dient)«. — *καταστροφῇ* (S. 97): Gegentheil von *οἰκοδομή*; im gleichen bildlichen Sinne gebraucht Paulus *καθαίρεσις* 2 Kor. 10, 8. 13, 10. — Es ist somit gesagt, man solle

nicht sich in Disputationen mit den Irrlehrern einlassen, weil das *λογομαχεῖν* nicht nur nichts nütze ist, sondern in den Zuhörern nur die Eitelkeit des Widerspruchsgeistes oder wenigstens schlimme Parteileidenschaft errege (Stirm, S. 59f.).

Vs. 15. *Σπούδασον*: »Eifer soll damit nicht verboten werden« (Ewald). Das Verbum drückt, wie Gal. 2, 10. Eph. 4, 3. 1 Thess. 2, 17 das eifrige Streben aus, in PB. (noch 4, 9. 21. Tit. 3, 12) mit dem Nebenbegriff der Beeilung; sonst noch Hebr. 4, 11. 2 Petr. 1, 10. 15. 3, 14. Aber den prägnanten Sinn der griechischen Ethik weist das Wort im N. T. nicht auf; vgl. H. F. Müller: Zeitschrift für luther. Theol. und Kirche, 1878, S. 597f. — *δόκιμον*: in PB. nur hier, aber gut paulinisch (Röm. 14, 18. 16, 10. 1 Kor. 11, 19. 2 Kor. 10, 18. 13, 7); sonst nur Jak. 1, 12. Es ist probatus, bewährt, und ist mit *παραστῆσαι* zu verbinden. Nur Hofmann zieht *τῷ θεῷ* AL lesen *τῷ Χριστῷ*) zu *δόκιμον* »Gott angenehm« und verbindet damit *ἐργάτην*. — *παραστῆσαι*: sensu transitivo »erweisen«, in PB. nur hier, vgl. aber S. 114. — *ἐργάτην*: in PB. noch 1 Tim. 5, 18. — *ἀνεπαίσχυντον*: ein vollständiges *ἅπαξ λεγόμενον*. Hofmann: »dessen sich Gott nicht schämt«, so dass *τῷ θεῷ* in zweimal falscher Verbindung gefasst wird. Es kann nur bedeuten »der sich nicht schämt, unverschämt«, hier im Sinne von Phil. 1, 20 *ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι* einen, der sich nicht zu schämen hat (de Wette, Wiesinger, Huther, Beck), nicht zu beschämen ist (Ewald). Gegentheil: *κακοὶ ἐργάται* Phil. 3, 2 und *ἐργάται δόλιοι* 2 Kor. 11, 13. — *ὀρθοτομοῦντα*: nur hier. Vulg.: recte tractare, richtig mit etwas umgehen (S. 188. 281). Grundbedeutung ist: in gerader Richtung schneiden, also hier nach Hofmann geraden Schnitt machen, der mitten hineinführt. Vgl. Ewald: »der die christliche Lehre gerade spaltet wie mit einem scharfen Messer, so dass er auch im geringsten stets weiss, was auf die Seite der Wahrheit falle und wo auf der andern Seite das Eitle und Verkehrte beginne«. Dagegen hat das Wort mit dem Begriffe des Theilens in dem Sinne nichts zu thun, wie die Pastoraltheologie daraus den Begriff der »Orthotomie« (S. 184) abgeleitet hat als der »rechten Austheilung und Anwendung des göttlichen Wortes in Bezug auf die Eigenthümlichkeit der Zustände und Anlässe« (Nitzsch, III, 1, S. 168. Vgl. Wettler: Stud. u. Krit. 1864, S. 342f.). Allerdings aber läge bei einer solchen Wendung des Begriffs der Gedanke Calvin's (vgl. auch Rothe, S. 208f.) an das richtige Zerschneiden und Vertheilen des Brodes, das Sache des *οἰκονόμος* war, näher als der an das Zerschneiden der Opferthiere oder des Bodens beim Pflügen. Bahnsen übersetzt: »gerade gehend den Weg der Wahrheit« (vgl. Reuss: en suivant droitement la parole de la vérité), als ob *ὁ λόγος τῆς ἀληθείας* gleich der *ὁδός* Apg. 19, 9. 23.

22, 4. 24, 14. 22 und *ὀρθοτομεῖν ὁδόν* nach LXX Prov. 3, 6. 11, 5 viam secare wäre. Aber Prov. 3, 6 heisst es sicher, Prov. 11, 5 wahrscheinlich (vgl. das Folgende) »den Weg richtig machen, ebnen«. — *τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*: das Evangelium, vgl. Eph. 1, 13; in PB. nicht mehr. Bei Paulus *λόγος ἀληθείας* 2 Kor. 6, 7 (Jak. 1, 18) und *ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου* Gal. 2, 5. 14. Kol. 1, 5. Die Wahrheit *κατ' ἐξοχήν* ist der Inhalt des *λόγος*. Ein Gegensatz gegen Heidenthum und Judenthum liegt an sich im Ausdruck nicht. Hier bedeutet er vielmehr die kirchliche Lehre im Gegensatz zur Irrlehre (Bahnsen).

Vs. 16. *Βεβήλους*: vgl. S. 96 und *βεβηλοῦν* Matth. 12, 5. Apg. 24, 6. Das Adjectiv ist die positive Seite von *ἀνόσιος*; diesem ist nichts heilig, dem *βέβηλος*, der, wie Esau (Hebr. 12, 16), nichts zu würdigen weiss, Alles gemein; daher von Sachen nicht nur: heillos, unheilig (Hofmann), sondern geradezu: schmutzig, obscön. — *κενοφωνίας*: noch 1 Tim. 6, 20, leeres Geschwätz ohne Inhalt; vgl. Eph. 5, 6 *κενοι λόγοι* und Kol. 2, 8 *κενὴ ἀπάτη*, auch Eph. 5, 29 *λόγος σαπρός*. — *περιΐστασο* (S. 97): gehe aus dem Wege, d. h. meide; vgl. *ἐκτρέπεσθαι* 1 Tim. 6, 20. — *ἐπὶ πλεῖον*: ulterius, ganz ebenso in gleicher Verbindung 3, 9, sonst nur Apg. 4, 17. 20, 9. 24, 4. — *προκόψουσιν*: in PB. nur noch 3, 9. 13, aber gut paulinisch (Röm. 13, 12. Gal. 1, 14), auch Luc. 2, 52. Das Subject ist ausgelassen und nach Hofmann aus dem Relativsatze *ὧν ἐστὶν κτλ.* zu entnehmen (Hymenäus und Philetus seien von den *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* verschieden, s. z. Vs. 17; es sind aber, wie das näher liegende *ὁ λόγος αὐτῶν* an die Hand gibt, die Irrlehrer im Allgemeinen gemeint. — *ἀσεβείας*: Genetiv von *πλεῖον* abhängig, vgl. bei Diod. Sicul. *ἐπὶ πλεῖον κακίας προβαίνειν*; nicht als Accus. Plur., denn *προκόπτειν* ist nicht transitive »befördern« (Luther: helfen) zu fassen. Das Wort begegnet in PB. noch Tit. 2, 12, bei Paulus Röm. 1, 18 und im Citat 11, 26, sonst nur Jud. 15. 18. Gegen Bahnsen's Fassung des Zusammenhangs vgl. S. 4.

Vs. 17. *Γάγγραινα*: nur hier im N. T., *ἕλκος κακὸν καὶ πονηρόν* (Apoc. 16, 2), ein um sich fressendes Geschwür, wie der Krebs, bei Galen Name des kalten Brandes. S. Winer: Realwörterb. II, S. 675. Furrer im Bibel-Lex. III, S. 596. — *νομὴν ἕξει* (S. 97): Weide, Futter haben, daher: um sich fressen, um sich greifen; vgl. Joh. 10, 9 *νομὴν εὑρήσει* und Apg. 4, 17 *διανέμεσθαι*. Bezeichnet wird die extensive Ausbreitung des Uebels in der Gemeinde. Die Behauptung, es sei vielmehr die intensive (Mack, Wiesinger) oder diese wie jene gemeint (Matthies), hat den Zweck, dem Widerspruch mit 3, 9 vorzubeugen. — *ὧν ἐστίν*: führt Beispiele ein (S. 93), also nicht: »die den Hymenäus und Philetus in der Mitte haben« (Hofmann). Ueber den Wechsel der Zeiten s. S. 157. — *Ὑμέναιος*: vgl. S. 255. —

Φίλητος: unbekannt. Vielleicht lebten beide, wie Alexander, in Ephesus, wo sie Paulus früher kennen gelernt. Schenkel (Bibel-Lex. III. S. 151) und Bahnsen halten beide Namen für fingirt.

Vs 18. *Περὶ τὴν ἀλήθειαν*: quod attinet ad veritatem, vgl. 3, 8. 1 Tim. 1, 19. 6, 21 *περὶ τὴν πίστιν*, 1 Tim. 6, 4 *περὶ ζητήσεις*, 1 Tim. 6, 21 und s. z. Tit. 2, 7 *περὶ πάντα*. In den Paulinen findet sich *περί* cum accus. nur Phil. 2, 23, und zwar in der auch sonst (Marc. 3, 8. 4, 10. Luc. 22, 49. Joh. 11, 19. Apg. 13, 13) gebräuchlichen Phrase *τὰ περί τινα*. — *ἠστόχησαν*: nur noch 1 Tim. 1, 6. 6, 21. Es bedeutet nicht »etwas ausser Acht lassen« (Hofmann), sondern »ziellos werden« oder »seines Zieles verfehlen«, hier und 1 Tim. 6, 21 mit *περί*, dagegen 1 Tim. 1, 6 wie Sir. 7, 19. 8, 9 mit Gen. construirt. — *λέγοντες*: lehrend, vgl. Matth. 22, 23 *Σαδδουκαῖοι οἱ λέγοντες. μὴ εἶναι ἀνάστασιν*: ebenso Apg. 23, 8. — *ἀνάστασιν*: in PB. nur hier. Den Artikel haben wenigstens ℵ F G nicht. — *ἀνατρέπουσιν*: nur noch Tit. 1, 11; evertere, zerstören. — *πίστιν*: s. z. 1, 5. Die Phrase *πίστιν ἀνατρέπειν* auch bei Diod. Sic. 1, 77. — Nach Hitzig (Joh. Marc. S. 48) meinen übrigens die Ketzer. »die Auferstehung habe bereits statt gefunden durch der bis dorthin lebenden Menschheit Eintreten in's Dasein«. Also *ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι = ἀναστῆναι ἐξ οὐκ ὄντων* Röm. 4, 17. Während der orthodoxe Satz, der Bezeichnung Christi als *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* (vgl. Apoc. 1, 5. Kol. 1, 18. 1 Kor. 15, 20) entsprechend, sich mit Grotius fixiren lässt: resurrectio est nativitas quaedam, hätte ihre These umgekehrt dahin gelautet: nativitas est resurrectio quaedam. Indessen mussten sie dann doch auch nach Hitzig selbst »muthmaassen, dieselbe *ἀνάστασις* werde auch in Zukunft nicht versiegen; es wird aber von ihrer Zukünftigkeit schon darum abgesehen, weil die der Rechtgläubigen, von der jene eben als schon geschehene sich unterscheidet, eine künftige ist«. Eben darum liegt es aber viel näher, einen geraden Gegensatz anzunehmen, wie ihn die Geschichte zur Hand gibt. Zwar deckt sich die These *ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι* im Bewusstsein unseres Verfassers (vgl. S. 157) keineswegs mit der bekannten 1 Kor. 15, 12 *ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*, wenn auch diese Stelle das Vorbild für die unsrige gebildet haben mag. Wohl aber fassen die Irrlehrer das Dogma allegorisch und vergeistigen, d. h. verflüchtigen auch auf diesem Punkte das Christenthum (vgl. Rothe, S. 210). Wäre ihre Lehre dagegen mit derjenigen der zu Korinth aufgetretenen Leugner der zukünftigen Auferstehung identisch (Chrysostomus, Grotius, Usteri, Billroth, Olshausen), so müsste Paulus 1 Kor. 15 vor Allem beweisen, dass die Auferstehung nichts Vergangenes, sondern etwas Zukünftiges sei, was er gänzlich unterlässt. Vgl. übrigens S. 130 f. 141 f. 254.

Vs. 19. *Μέντοι*: jedoch, gleichwohl S. 97). Möge also auch der Glaube Einiger umgestürzt werden können (Vs. 18), dennoch steht als Grundstein Gottes die ideale Gemeinde derjenigen fest, bei welchen ein solches *ἀνατρέπεσθαι* nicht möglich ist, weil sie auf Grund ihrer Erwählung sich von aller Ungerechtigkeit lösen und getrennt halten (vgl. Weiss, S. 459). — Zu *στερεός* vgl. S. 96. — *θεμέλιος*: in PB. noch 1 Tim. 6, 19; das Wort ist eigentlich Adj. und *λίθος* zu ergänzen: »Grundstein«. Ueber die Sache und das Verhältniss zu 1 Kor. 3, 11. 12 vgl. S. 187f., und zu 1 Tim. 3, 15. Schwer einzusehen ist, mit welchem Recht Hofmann unter Berufung auf Hebr. 11, 10 die Frage, was hier unter *θεμέλιος* zu verstehen sei, ob nach 1 Kor. 3, 11 Christus oder nach Eph. 2, 20 die Apostel oder nach Jud. 20 die *πίστις* oder nach 1 Tim. 3, 15 *ἑδραίωμα* die Kirche, nicht zulassen will. Thatsächlich hat auch bei ihm letztere Beziehung statt, wie bei den meisten Neueren. — *ἕστηκεν*: mit *στερεός* Gegensatz zu *ἀνατρέπουσιν* Vs. 18. Das Perf. *ἕστηκα* in PB. nur hier, wie *ἱστάναι* überhaupt, aber auch bei Paulus (z. B. 1 Kor. 7, 37 *ἕστηκεν*). — *σφραγῖδα*: in PB. nur hier, bei Paulus ebenfalls metaphorisch (Röm. 4, 11. 1 Kor. 9, 2), oft in Apoc. Hier nicht sowohl »Siegel«, als vielmehr »Inschrift«, wie solche über Thürposten und Grundsteinen, aber wohl auch auf Siegelsteinen (Roskoff im Bibel-Lex. V. S. 292f.), zu stehen pflegte, vgl. Deut. 6, 9. 11, 20. Apoc. 21, 14. — *ταύτην*: zu beiden Inschriften hat, trotz Hofmann's Widerspruch, die Geschichte von der Rotte Korah (Num. 16, 5. 26) den Text geliefert, combinirt mit Luc. 13, 25—27, besonders Vs. 27 *οὐκ οἶδα πόθεν ἐστέ* (das Negative zu unserm Positiven *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ· ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας* (= *ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας* hier). Nur zu *ἔγνων* ist die Parallele Matth. 7, 23 noch zutreffender. Die erste Inschrift macht die wahren Glieder von Seiten Gottes kenntlich, vgl. 1 Kor. 8, 3 *οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ*. — *κύριος*: Gott, wie in allen Citaten aus dem A. T., vgl. bei Paulus Röm. 4, 8. 9, 29. 10, 13. 15, 11. 1 Kor. 3, 20. 10, 26. — *ὄντας αὐτοῦ*: vgl. 1 Thess. 5, 8 *ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες*, zur Sache Joh. 10, 14. — *καί*: die zweite Inschrift (Jes. 52, 11) weist auf das menschliche Thun, wie die erste auf das göttliche. Als göttlicher Trost gegenüber dem Umsichgreifen der Irrlehre wird somit geltend gemacht, dass der eigentliche Grundbau der Gemeinde nicht untergeht, weil er das Siegel der göttlichen Erwählung trägt, sofern einerseits der Herr die Seinen kennt, d. h. novit et perpetuo servat (Bengel), andererseits in allen seinen wahren Bekennern ein kräftiger Trieb zur Ausstossung des ungerechten Wesens lebt (vgl. Otto. S. 340. Stirm, S. 61). Verfallen daher Einige der Irrlehre, so wird solche Erfahrung den Tim. nicht irre machen. Jene haben eben nie zu den-

jenigen gehört, die der Herr erkannt hat; sonst hätten sie auch seinem Befehle gehorcht und wären ungerechtem Wesen ferne getreten (Hofmann). Vgl. über die beiden Kehrseiten der Inschrift S. 172. 187 und ähnlich Baur: Neutest. Theol. S. 343. — *ὀνομάζων*: nämlich als seines Herrn und als Ausdruck des Glaubens oder Bekenntnisses; vgl. Apg. 19. 13 *ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*; bei Paulus *ἐπικαλεῖν τὸ ὄνομα κυρίου* Röm. 10, 13. 1 Kor. 1, 2. — *κυρίου*: ursprünglich ist Num. 16, 26 darunter Gott verstanden; dagegen könnte unser Briefsteller wegen Vs. 22 hier als Christ an Christus gedacht haben (S. 167), was freilich ein Bruch der S. 375 entwickelten Regel wäre. Aber 1 Tim. 6, 1 steht dafür *ὄνομα τοῦ Θεοῦ*. Die Sache bleibt in der Schwebe.

Vs. 20. Fortsetzung der Trostrede, vielleicht bedingt durch die Ideenassociation Jer. 22, 24 (*ἀποσφράγισμα*). 28 (*ἠτιμώθη ὡς σκεῦος*). Man darf sich auch gar nicht wundern, wenn im *οἶκος Θεοῦ* wie in jedem grossen Haushalt auch Gefässe sich finden, die allerlei Unreinigkeit in sich aufnehmen. Pfleiderer, S. 469: wie die zum unreinen Gebrauch bestimmten Gefässe unentbehrlich, so sind die Unwürdigen in der Gemeinde unvermeidlich. Die *οἰκία* ist nicht ganz dasselbe, was vorhin *Θεμέλιος* war, sofern letzterer der idealen, erstere der empirischen Kirche entspricht (S. 188), so dass im Grunde der *Θεμέλιος* und die *σκεύη εἰς τιμήν* sich decken (Weiss, S. 458f.). Zu *χρυσᾶ* vgl. S. 98, zu *ἀργυρᾶ* S. 96, zu *ξύλινα* S. 97, zu *ὀστράκινα* und *ἀτιμίαν* S. 100, zur Bildung der Stelle nach Röm. 9, 21. 1 Kor. 3, 12 S. 114. — Es werden somit die Gefässe theils nach dem Stoffe, daraus sie gefertigt sind, theils nach dem Gebrauche, wozu sie bestimmt sind, unterschieden; und wahr ist die gegen die gewöhnliche Annahme, nach welcher sich die *ξύλινα καὶ ὀστράκινα* mit den *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* decken sollen, gerichtete Bemerkung, dass nicht alle Holz- oder Thongefässe eine minder ehrenhafte Bestimmung haben (Hofmann). Desshalb kann sich aber der erste Gegensatz doch nicht auf den Unterschied mehr oder weniger begabter Christen beziehen, da ein solcher Gedanke dem Zusammenhang ganz fern liegt (Bahnsen) und auch die zu Grund liegende Stelle 1 Kor. 3, 12 zugleich auf einen Gegensatz des Werthes führt. Aber eben darum, weil die in der zweiten Classe aufgeführten Gefässe nicht alle *εἰς ἀτιμίαν* zu sein brauchen, wird angedeutet, dass es in beiden Classen wieder mannigfache Abstufungen gibt. Gut Rothe, S. 217: der gemischte Charakter der Gemeinde ein Zeichen von ihrer Grossartigkeit (*ἐν μεγάλῃ οἰκίᾳ*).

Vs. 21. Ehe der Verfasser 3, 1f. die *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* näher schildert, zeigt er, dem Timotheus zur Beherzigung, wie man ein *σκεῦος εἰς τιμήν* sein oder werden kann; vgl. S. 172. 249. — *ἐκκαθάρῃ*

(S. 100. 114): *ἐκκαθαίρειν ἑαυτόν* heisst »sich ausreinigen«. Also »wenn einer sich rein gefegt haben wird«. Gemeint ist das Austreten aus der Gemeinschaft der Uebelthäter, vgl. Vs. 19, wodurch man ein *σκεῦος εἰς τιμήν* wird. Hofmann's Bedenken gegen diese herkömmliche und im Zusammenhang begründete Erklärung hätten vielleicht Gewicht, wenn dies das einzige nicht ganz correct durchgeführte Bild in unseren Briefen wäre; vgl. aber Reuss und S. 327. — *ἀπὸ τούτων*: masculinisch von solchen Personen, die *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* sind. Hofmann's Caprice zieht es freilich zum Nachsatz und ergänzt *χρόνων* »von da an«. — *ἡγιασμένον*: als dem Herrn angehörig, bei Paulus öfters. — *καὶ* vor *εὔχρηστον* (vgl. zu letzterem S. 100) ist nach ℵAD zu streichen. — *δεσπότῃ*: Hausherr. Auch sonst (S. 97) meist von Gott und Christus (vgl. Luc. 2, 29. Apg. 4, 24. 2 Petr. 2, 1. Jud. 4. Apoc. 6, 10). Paulus würde wohl auch hier (vgl. S. 98) *κύριος* gebraucht haben (vgl. 1 Kor. 8, 5. Gal. 4, 1. Eph. 6, 5. 9. Kol. 3. 22. 4, 1). — *εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν*: vgl. 2 Kor. 9, 8. Der Ausdruck *ἔργα ἀγαθά*, facta pietatis (S. 181), ist in den Paulinen verhältnissmässig seltener (Röm. 2, 7. 13, 3. 2 Kor. 9, 8. Eph. 2, 10. Phil. 1, 6. Kol. 1, 10. 2 Thess. 2, 17); sonst nur noch Apg. 3, 36. Hebr. 13, 21. — *ἡτοιμασμένον*: das Verbum bei Paulus nur 1 Kor. 2, 9; das Part. ebenso wie hier Apoc. 9, 7. 15. In andern Schriften des N. T. ziemlich häufig, besonders im Lucasevangelium. Uebrigens ist es der Mensch, der das *ἔργον ἀγαθόν* vollziehen soll (Beck), daher *ἡτοιμασμένον* nicht mit *τῷ θεῷ* zusammenzubringen ist (vgl. Bahnsen gegen Hofmann).

Vs. 22. Gegensatz zu dem *σκεῦος ἡγιασμένον*. Daher *δέ*, welches freilich nur formell gerechtfertigt ist, da der Sache nach im vorigen Vs. eine dem unsrigen gleichartige Ermahnung enthalten ist. — *νεωτερικὰς* (nur hier) *ἐπιθυμίας*: voluptates juveniles; vgl. über den Begriff von *ἐπιθυμία* 3, 6. Tit. 2, 12. 3, 3. Zu eng fasst den Begriff Hofmann: die *νεώτεροι* seien nicht junge Leute überhaupt, sondern Gemeindeglieder jüngern Alters, die leicht glänzende Gaben mehr schätzen als sittliche Unbescholtenheit. Nitzsch (Prakt. Theol. I, 2 Afl., S. 301) erklärt: rerum novarum studium, cupiditates rerum novarum. Guericke übersetzt: »Zeige dich in deinem ganzen Betragen als einen gesetzten Mann« (Beitr. S. 125). Aehnlich Reuss. Vgl. aber zur Sache S. 83. 213. — *φεῦγε*: ebenso im Sinne von vitare 1 Tim. 6, 11; vgl. *φεύγετε* 1 Kor. 6, 18. 10, 14. — *δίωκε* (starker Ausdruck, mehr sagend als *ζητεῖν*; vgl. 1 Petr. 3, 11) *δὲ δικαιοσύνην*; ebenso und gleichfalls nach vorhergehendem *φεῦγε* 1 Tim. 6, 11; vgl. *διώκετε* 1 Kor. 14, 1. Hebr. 12, 14. — *δικαιοσύνην*: Rechtbeschaffenheit, Zustand des sittlichen Rechtverhaltens im Ganzen und Einzelnen

S. 175). — *πίστιν, ἀγάπην, εἰρήνην*: vgl. 1 Tim. 6, 11. — *μετά*: gehört zu *εἰρήνην*. vgl. Hebr. 12, 14. — *πάντων*: nach AC (gegen ℵD kann, sofern die Stellen Röm. 10, 12. 12, 18. Hebr. 12, 14 vorschweben, echt, aber auch aus eben diesen Stellen hereingekommen sein. Zum auszudrückenden Gedanken gehört es nicht mit Nothwendigkeit. — *ἐπικαλουμένων τὸν κύριον*: die sich zu ihm bekennen, zu *Χριστός* als *Χριστιανοί*. Das besagt *ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα* Röm. 10, 2 (S. 114). 1 Kor. 1, 2. Apg. 2, 21. 9, 14. 22, 16. Rückbeziehung auf die Inschrift Vs. 19 (Ewald). — *ἐκ καθαρᾶς καρδίας*: gehört zu *ἐπικαλουμένων*; vgl. Matth. 5, 8 und als Gegensatz Hebr. 3, 12 *καρδία πονηρὰ ἀπιστίας*; zum Ausdruck s. z. 1, 3. Nach Vs. 19 sind speciell solche gemeint, welche *ἑαυτοὺς ἐξεκάθαραν ἀπὸ τούτων*. Dann aber liegt trotz Hofmann ein Gegensatz zu den Irrlehrern vor, bei welchen *νοῦς* und *συνείδησις* verunreinigt sind (Tit. 1, 15). Mit ihnen kann der Gläubige also nicht Frieden halten, da sie zwar Christum auch Herrn nennen, aber den in ihm offenbaren Gott mit ihrem Thun verleugnen (Tit. 1, 16); vgl. Luc. 6, 46.

Vs. 23. *Μωράς*: welche sich auf Dinge beziehen, die überhaupt nicht Gegenstände menschlicher Untersuchung werden können oder, weil ihnen jegliches reale Interesse abgeht, es nicht zu werden brauchen (Rothe). Paulus gebraucht das Adjectiv substantivisch 1 Kor. 1, 25. 27. 3, 18. 4, 10, sonst nur bei Matth.; vgl. aber *μωρολογία* Eph. 5, 4. — *ἀπαιδεύτους*: nur hier im N. T.; eigentlich »unerzogen« (LXX Prov. 5, 23), »ununterrichtet« (Sir. 10, 3), von Sachen gebraucht also wohl »was keine *παιδεία* gewährt« (Hofmann), somit das Gegentheil von *ὠφέλιμος πρὸς παιδείαν* 3, 16 und insofern »unnütz«; vgl. Tit. 3, 9. Ewald übersetzt »ungeschlacht«, was zur Noth wie von Personen so auch von Sachen gebraucht werden kann. — *ζητήσεις*: im N. T. ausser P.B. nur vereinzelt (S. 96). Darin findet Otto einen terminus technicus für speculative Untersuchungen (S. 124); Mangold deutet den Ausdruck auf Allegorie (S. 97), J. G. Müller ähnlich mit speciellem Hinweis auf Philo's 1822 von Aucher armenisch herausgegebene *ζητήματα καὶ λύσεις* (Quaestiones et solutiones in Genesin). Allerdings scheint hier *ζήτησις* im objectiven Sinne, also gleich *ζήτημα*, den Fragepunkt selbst zu bedeuten. Dann aber legen unsere Briefe vorzugsweise den Gedanken an die *γενεαλογίαι* nahe. Unmittelbar neben diesen erscheinen in der Parallelstelle Tit. 3, 9 auch *ζητήσεις*. Dagegen gehen 1 Tim. 1, 4 aus jenen diese hervor, so dass man versucht ist, in *ζητήσεις* nach Apg. 15, 2 die Streitverhandlungen zu sehen, welche sich aus dem *ζήτημα* der *γενεαλογίαι* ergaben. Aber umgekehrt erzeugen an unserer Stelle die *ζητήσεις* selbst wieder *μάχαι*. Ueber den schwankenden Gebrauch des Wortes s. z. 1 Tim. 1, 4. —

παραιτοῦ: vgl. S. 97. Wie er nach Vs. 14 Andere anleiten soll, Solchem aus dem Wege zu gehen, so soll er auch selbst thun. Also Rückkehr zum Anfang des Abschnittes (Ewald). — *εἰδώς*: vgl. 3, 14. 1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 11, bei Paulus *εἰδότες ὅτι* 1 Kor. 15, 58 (S. 114). Kol. 3, 24. 4, 1, aber auch Hebr. 10, 34. Jak. 1, 3. 1 Petr. 1, 18. Eng sich an den vorangehenden Imperativ anschliessend, nimmt das Particip an der Bedeutung desselben Theil, ohne doch darum rein imperativisch zu werden; also: »indem du bedenken, dir dabei wohl bewusst sein mögest« (vgl. Huther, Bahnsen). — *γεννῶσι*: in PB. nur hier, oft bei Paulus, und zwar 1 Kor. 4, 16. Philem. 10 ebenfalls metaphorisch. — *μάχας*: auch Tit. 3, 9; bei Paulus 2 Kor. 7, 5 und synonym mit *πόλεμοι* Jak. 4, 1.

Vs. 24. *Δοῦλον δὲ κυρίου*: nicht jeder Christ (Huther), sondern der Träger des Lehramtes. So verstehen die evangelischen Gleichnisse unter *δοῦλοι* die Arbeiter im specifischen Sinne, und Paulus nennt, wiewohl ihm alle Christen *δοῦλοι Χριστοῦ* sind (vgl. z. B. 1 Kor. 7, 22) sich selbst Röm. 1, 1. Gal. 1, 10 und Mitarbeiter wie Timotheus Phil. 1, 1 und Epaphras Kol. 4, 12 im eminenten Sinne so. Hier wird freilich unter dem unarticulirten *κύριος* Gott zu verstehen sein. Wie die Propheten »Knechte Jahveh's« hiessen (z. B. 2 Kön. 9, 7. 17, 13. 21, 10), so jetzt auch ihre Nachfolger (Eph. 2, 20. 3, 5. 4, 11), die Apostel. Daher Tit. 1, 1 geradezu *δοῦλος θεοῦ*, der freilich einem, näher an Paulus sich anschliessenden, Sprachgebrauche zufolge auch entweder zugleich (Jak. 1, 1) oder nur »Knecht Christi« (Jud. 1), »Knecht und Apostel Christi« (2 Petr. 1, 1) heissen kann. — *δεῖ*: s. z. Vs. 6. — *μάχεσθαι*: wegen *μάχαι* Vs. 22 gewählt; vgl. S. 97. Zwar soll er *καλὸς στρατιώτης* (Vs. 3) sein, seine Kraft eben desshalb aber nicht *ὡς ἀέρα δέρων* (1 Kor. 9, 26) in »Wortkämpfen« verausgaben, sondern sparen für ernstes Zusammentreffen. Auch liegt in *μάχεσθαι* ein leidenschaftliches Moment, etwas von falscher Jugendlichkeit, wie sie dem Knechte Gottes ohnehin nicht ansteht (Vs. 22). — *ἤπιον* (S. 114): liebreich, freundlich, eigentlich: der mit sich reden, nicht aber sich durch Anderer Leidenschaftlichkeit selbst zur Leidenschaftlichkeit hinreissen lässt (Rothe). — *διδακτικόν*: nur noch 1 Tim. 3, 2, und hiernach nicht »mit Lehren beschäftigt« (Bahnsen), sondern »zum Lehren geschickt und geneigt« (Huther), nicht nur letzteres (Hofmann). Die Gemeindevorsteher sollen die Lehre wo möglich nicht nur selbst inne haben (S. 216), sondern auch das pädagogische Geschick besitzen, dieselbe Andern so anzudemonstriren, dass auch diese wieder das Lehramt auszuüben vermögen (S. 218). — *ἀνεξίκακον*: »geduldig, gelassen« gegenüber leidenschaftlicher Heftigkeit, nur hier, doch vgl. Sap. 2, 19 *ἀνεξικακία*.

Vs. 25. *Πραΰτητι*: nicht mit *ἀνεξίκακον* (Luther), sondern mit dem Folgenden zu verbinden. Zum Verständniss des Wortes bemerkt Bengel: *πραΰτης* virtus magis absoluta; *ἐπιείκεια* magis refertur ad alios. s. z. Tit. 3, 2. Im Gegensatz zu *ὀργιλότης* bezeichnet *πραΰτης* (in PB. noch 1 Tim. 6, 11? Tit. 3, 2), die liebreiche, sanftmüthige Gesinnung gegen den Nächsten, vgl. 1 Kor. 4, 21. Gal. 3, 23. — *παιδεύοντα*: corripere, zurechtweisen; also eine auf Sinnesänderung hinzielende, erziehende Thätigkeit soll das Streiten des Gottesknechtes sein im Gegensatze zu allem Zank, darin eine Leidenschaft austobt. Das *παιδεύειν* schliesst das *ἐλέγχειν* und das *μαστιγοῦν* Hebr. 12, 6 in sich; noch 1 Tim. 1, 20. Tit. 2, 12; bei Paulus 1 Kor. 11, 32. 2 Kor. 6, 9; sonst bei Luc., in der Apg. (7, 22. 23, 3), Hebr., Apoc. — *ἀντιδιατιθεμένους*: nur hier (S. 107); dem Sinne nach gleich *ἀντιλέγοντες* Tit. 1, 9. also Irrlehrer (*διατίθεσθαι*: disponiren, also *ἀντιδιατίθεσθαι* Gegenanordnungen treffen, daher 1 Tim. 6, 20 *ἀντιθέσεις τῆς γνώσεως*). Hofmann freilich muss, weil sich sonst nach seiner Ansicht der Verfasser (vgl. Tit. 1, 9) selbst widersprechen würde, hier solche verstehen, die der christlichen Lehre Widerspruch entgegensetzen, d. h. Nichtchristen. Aber an Derartigen hatte Tim. kein *παιδεύειν* zu üben, wie ihm solches bei Mitgliedern der christlichen Gesellschaft, hier Irrlehrern innerhalb derselben, Pflicht war. Vgl. über die hier gebotene Milde gegen die noch nicht als gänzlich hoffnungslos aufgegebenen Irrlehrer zu 1 Tim. 1, 3 und S. 248. 254. — *μήποτε*: als particula interrogat. mit Conj. oder Opt. (»ob nicht etwa« blos sonst vgl. S. 97) noch Luc. 3, 15. Joh. 7, 26. Stirm S. 64 findet darin die Andeutung, dass die Erreichung des angestrebten Zieles im Ganzen allerdings nicht besonders wahrscheinlich sei; es liegt aber nur einfache, etwaigen Erfolg ganz Gott anheimstellende und abwartende Ungewissheit darin, vgl. Beck. — *μετάνοιαν*: denn die Abgefallenen sind *διεφθαρμένοι τὸν νοῦν* 1 Tim. 6, 5. Zu *εἰς* nach *μετάνοια* vgl. Apg. 20, 21 *ἡ εἰς τὸν θεὸν μετάνοια* und 2 Kor. 7, 10 *μετάνοια εἰς σωτηρίαν*. — *εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας*: eine Formel, die mit hinzugefügtem *ἐλθεῖν* unsern Briefen eigen ist (3, 7. 1 Tim. 2, 4; hier hat aber nur A das *ἐλθεῖν*. Ohne dieses findet sich die Formel noch Tit. 1, 1. Hebr. 10, 26. Das gewählte (S. 133) Wort *ἐπίγνωσις* bezeichnet bei Paulus, wie 1 Kor 13, 12 zeigt, die genaue und eindringende *γνῶσις*. Ueber die *ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας* vgl. S. 180.

Vs. 26. *Ἀνανήψωσιν*: nur hier, doch kennt Paulus das verwandte *ἐκνήφειν* 1 Kor. 15, 34. Es heisst »wieder nüchtern werden«. Vgl. *νήψατε* 1 Petr. 1, 13. 4, 7. 5, 8. aber auch 2 Tim. 4, 5. Wesshalb Hofmann den ganz in den Zusammenhang passenden Begriff des »wieder« ausmerzen will, ist nicht abzusehen. — *ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου πα-*

γίδος: dazu passt freilich das Verbum ἀνανήφειν nicht. Heydenreich will darum καὶ ῥυσθῶσιν ergänzen. Besser erinnert Winer (S. 677) an 4. 18 σώσει εἰς τὴν βασιλείαν als Beispiel einer ähnlichen constructio praegnans. Unnöthig also sucht Rothe (S. 227) beide Bilder zu verbinden: sie haben trunken den Hals in die Schlinge gelegt. Wahrscheinlich ist Röm. 11. 9 maassgebend gewesen (vgl. S. 114). — διαβόλου: so noch zweimal in PB. und im Epheserbrief (vgl. S. 100). dagegen adjectivisch 3. 3. 1 Tim. 3. 11. Tit. 2. 3. Als Subst. heisst es »Teufel« eben aus διάβολος entstanden, d. h. Verleumder (vgl. Hiob 1. 6 f. 2. 1 f. Joh. 6. 70), während Paulus dafür σατανᾶς (7mal, aber auch 2mal in den PB., vgl. Apoc. 12. 9 ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς. 20. 2) sagt vgl. auch ὁ πονηρός Eph. 6, 16. 2 Thess. 3, 3). — παγίδος: Fallstrick; ebenso metaphorisch 1 Tim. 3, 7. 6. 9; bei Paulus nur im Citat Röm. 11, 9; sonst nur noch und im eigentlichen Sinne Luc. 21. 35. Wurzel des Bildes ist Ps. 124, 7 ἡ ψυχὴ ἡμῶν ὡς στρουθίον ἐρρύσθη ἐκ τῆς παγίδος τῶν θηρευόντων. Zum Bild von der Jagd vgl. 2 Kor. 11. 20. 12. 16; ähnlich das vom Fischfang Matth. 4, 19; beide vereint Jerem. 16, 16. — ἐζωγρημένοι: nur noch Luc. 5, 10, wo es ebenfalls »lebendig fangen« heisst. Somit scheint der διάβολος als Jäger gedacht, von dem sie gefangen sind. Denn der Teufel ist das nächstvorgehende Subject, von seiner Schlinge war die Rede, und das Perfect zeigt, dass das Gefangensein als Thatsache existirte, als das ἀνανήφειν eintrat (Bahnsen). Dies die eine Möglichkeit. Ihr steht nur entgegen, dass αὐτοῦ und ἐκείνου innerhalb Eines Satzes dasselbe Subject unter Umständen zwar bezeichnen können (Kühner, II. S. 559); in der Regel aber werden verschiedene Pronomina gewählt, um vermöge der Differenz ihrer Beziehungen auch verschiedene Subjecte zu vertreten. Unter dieser Voraussetzung muss ἐκείνου auf θεός (Vs. 25) bezogen werden, αὐτοῦ dann aber nicht auf den Teufel (Aretius, Beza, Grotius), sondern auf den δοῦλος Vs. 24, welcher die Hauptperson im ganzen Satz ist (Ewald). Das Perf. Passiv steht dem nicht absolut entgegen (so Ellicott, Huther). Denn es »drückt ja gerade einen von dem an bleibenden Bestand aus«. Nur darin hätte dann Hofmann Unrecht, dass er ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος mit ἐζωγρημένοι verbinden will. Vielmehr waren sie bisher gefangen in des Teufels Schlinge, jetzt sollen sie durch den δοῦλος, welcher nach Luc. 5, 10 ἀνθρώπους ζωγρῶν ist, in das Netz der Kirche gerathen, wie sie nach Röm. 6, 16—22 zuvor δοῦλοι ἁμαρτίας, jetzt δουλωθέντες τῷ θεῷ sind. Dies also die zweite Möglichkeit, den jedenfalls nicht hinlänglich durchsichtigen Ausdruck zurecht zu legen. Vorzuziehen ist die letztere Auskunft, weil bei der ersteren »der Widersinn entstände, als ob die Widersprechenden bei Fortdauer der Gefan-

genschaft, in welcher er sie hält, nüchtern würden« (Hofmann). — Zu εἰς vgl. 2 Kor. 10, 5 und S. 114.

Drittes Capitel.

Vs. 1—9: Ausführliche Beschreibung der 2, 14. 16—18. 20. 23. 25. 26 bereits vorausgesetzten Irrlehrer; zu Vs. 1—4 vgl. 1 Tim. 4, 1. Apg. 20, 29. Jud. 18. 2 Petr. 3, 3.

Vs. 1. *Τοῦτο δὲ γίνωσκε*: ähnlich und doch wieder anders *γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι* Phil. 1, 12; vgl. dagegen 1 Kor. 11, 3 *θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι*. Uebrigens lesen statt *γίνωσκε* (so nach ℵC Tischendorf Lachmann und Ewald nach AF *γινώσκετε*. Den Plural in den Singular umzuschreiben, lag allerdings näher, als das umgekehrte Verfahren. Entweder erweiterte sich dann, wie bei Ermahnungen allgemeinen Inhalts leicht geschieht, der Gesichtskreis vom Einzelnen über Mehrere (Huther), oder der Briefsteller ist aus der Rolle gefallen (Bahnsen); ebenso 4, 22. — *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*: in PB. nur hier, bei Paulus gar nicht, sonst nur Jak. 5, 3. Aehnliche Ausdrücke aber finden sich: *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ* (1 Petr. 1, 5), *ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων* (1 Petr. 1, 20) oder *ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου* (Jud. 18) oder *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (2 Petr. 3, 3), vgl. 1 Tim. 4, 1 *ἐν ὑστέροις καιροῖς* und Ign. Eph. 11, 1 *ἔσχατοι καιροί*. Zu verstehen ist die der Parusie Christi unmittelbar vorangehende Zeit, vgl. Apg. 2, 17. Hebr. 1, 1. Jak. 5, 3. Daher das Ende dieser »letzten Tage«. *ἡ ἐσχάτη ἡμέρα* (johanneisch, s. z. 1, 12; sogar *ἡ ἐσχάτη ὥρα* 1 Joh. 2, 18), zugleich Tag der Parusie und des Gerichtes. Grundlage dieser Vorstellung sind Stellen des A. T. wie Jer. 23, 20. Mich. 4, 1, und insonderheit entspricht unser *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* der Stelle Jes. 2, 2 (Spitta, S. 325). — *ἐνστήσονται*: »eintreten«, so gut wie schon gegenwärtig sein, daher bei Paulus *ἐνεστῶτα*, als Gegensatz von *μέλλοντα*, »Gegenwärtiges« bedeutet (Röm. 8, 38. 1 Kor. 3, 22. 7, 26. Gal. 1, 4; vgl. Hebr. 9, 9). Das Verbum *ἐνίστασθαι* findet sich noch 2 Thess. 2, 2; vgl. in ähnlichem Zusammenhang *ἀποστήσονται* 1 Tim. 4, 1. *ἀναστήσονται* Apg. 20, 30. — *καιροί*: nicht ganz synonym mit *χρόνοι*, sondern *καιρός* bezeichnet einen bestimmten, abgegrenzten Zeittheil, vgl. *ὁ νῦν καιρός* (Röm. 3, 26. 8, 18. 11, 5. 2 Kor. 8, 13) und *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος* (1 Kor. 7, 29). Daher hier *καιροί* »Zeitläufte«, vgl. 1 Tim. 4, 1: über *καιροὶ ἴδιοι* s. z. Tit. 1, 3; ähnlich *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν* Eph. 1, 10. Dagegen bei Paulus stets »bestimmte Zeiten« Gal. 4, 10. 1 Thess. 5, 1.

Der Singular, bei Paulus gewöhnlich (doch vgl. 1 Thess. 5, 1. Gal. 4, 10), findet sich in PB. nur 4, 3. 6. Aus dem Plural ist aber für längere oder kürzere Dauer nichts zu schliessen. Ein Zeitlauf wird eben entweder als Einheit (2 Tim. 4, 3) oder als die Mehrheit seiner Bestandtheile (1 Tim. 4, 1) gedacht. — *καιροὶ χαλεποί* (vgl. zu Letzterem S. 98 und 1 Kor. 7, 26) sind was Gal. 1, 4 *ἐνεστὼς αἰών* heisst: der jetzt unmittelbar im Eintreten (2 Thess. 2, 7) begriffene Zeitlauf, d. h. die zunächst vor der Parusie hergehende Zeit, der letzte Theil vom *αἰὼν οὗτος*. Diese *καιροί* sind *χαλεποί* und *πονηροί*, leidensvoll und unsittlich zugleich. Vgl. über diese sog. *ὠδῖνες* (Schürer: Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte. S. 579) 1 Tim. 4, 1 f. 1 Kor. 7, 26. Eph. 5, 16. 2 Thess. 2, 3 f. Grundlage bildet Marc. 13, 19 f. Matth. 24, 8 f. Luc. 21, 22 f.

Vs. 2. *Οἱ ἄνθρωποι*: die Menschen im Grossen und Ganzen, weil die Zeiten sind wie die Menschen; dagegen 1 Tim. 4, 1 nur *τινές*. In unserer Stelle wird eine unsittliche Zeitrichtung, in der anderen eine sectirerische Irrlehre characterisirt. Freilich lässt ℵ auch hier den Artikel weg. — *φίλαυτοι*: selbstsüchtig, nur hier. — *φιλάργυροι*: noch Luc. 16, 14, das Subst. 1 Tim. 6, 10; das Gegentheil 1 Tim. 3, 3. — *ἀλάζονες*: Prahler, Renommisten, Grossthuer im übermüthigen Bewusstsein irdischen Besitzes; nur noch Röm. 1, 30, aber *ἀλαζονεία* 1 Joh. 2, 16. Jak. 4, 16. — *ὑπερήφανοι*: hochmüthig, Andere (im Gegensatze zu dem Selbstlob der *ἀλάζονες*) verachtend, wie Röm. 1, 30; vgl. Luc. 1, 51. Jak. 4, 6. 1 Petr. 5, 5. — *βλάσφημοι*: schmäh- und lästersüchtig; vgl. S. 97. — »Alle fünf Eigenschaften haben das gemein, dass der Mensch nur sich selbst gelten lässt und den Mitmenschen nicht. Es folgen Eigenschaften, die auf Unterdrückung sittlichen Gefühls beruhen und desshalb unnatürlich sind« (Hofmann). — *γονεῦσιν ἀπειθεῖς*: vgl. Röm. 1, 30. Das erste Wort in PB. nur hier; das zweite noch Tit. 1, 16. 3, 3; sonst Luc. 1, 17. Apg. 26, 19. Uebrigens liegt, wie in *ἀπειθεῖν*, so in *ἀπειθής* der Begriff einer Opposition, nicht blos der Negation; das entgegengesetzte *εὐπειθής* Jak. 3, 17. — *ἀχάριστοι*: noch Luc. 6, 35. — *ἀνόσιοι*: noch 1 Tim. 1, 9; vgl. zu *βεβήλους* 1, 16. Hier gewinnt das Wort durch seine Umgebung die Bedeutung der Impietät.

Vs. 3. Zu *ἄστοργοι* »ohne natürliche Liebe« und *ἄσπονδοι* »mit denen kein sicherer Bund zu flechten ist«, vgl. S. 100. — *διάβολοι*: »verleumderisch«, s. z. 2, 26. — *ἀκρατεῖς*: nur hier vgl. *ἀκρασία* 1 Kor. 7, 5) leidenschaftlich, unbändig. — *ἀνήμεροι*: nur hier, aber vgl. S. 114. — *ἀφιλάγαθοι*: nur hier, das entgegengesetzte Tit. 1, 8.

Vs. 4. *Προδόται*: »verrätherisch«, lucanisch S. 96, wie auch *προπετεῖς*, »vorschnell, unbedacht«. — *τετυφωμένοι*: von *τῦφος* Rauch,

also: umnebelt oder mit Dunst angefüllt; daher schon 1 Tim. 3. 6. 6, 4 »aufgeblasen«, sofern der Dünkel den Nebel oder Dunst bildet (de Wette, Huther, Ewald, Beck). — *φιλήδονοι*: nur hier. — *μᾶλλον ἤ*: bei Paulus findet sich diese Combination nicht (nur ähnlich mit beigesetztem Positiv ist 1 Kor. 9, 15); aber im nämlichen Sinne wie hier, den Gedanken des folgenden Gliedes negirend und also gleich *καὶ οὔ*, auch 1 Tim. 1, 4, vgl. Joh. 3, 19. Apg. 27, 11. — *φιλόθεοι*: nur hier. Paronomasie, etwa durch »mehr nach Lust jagend, als nach Gott fragend« (Wilke) zu geben; vgl. S. 114. »Mit der Selbstliebe, welche die Liebe zum Nächsten ausschliesst, hat die Aufzählung begonnen, mit der Lustliebe, die sich mit der Liebe Gottes nicht verträgt, endigt sie« (Hofmann).

Vs. 5. *Μόρφωσιν*: während das Wort (S. 100) Röm. 2, 20 (*ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως*) die dem Wesen entsprechende Form bezeichnet, ist hier die äussere Gestalt im Gegensatze zum Wesen, der *δύναμις*, zu verstehen, also die »conventionelle christliche Sitte« (Rothe, Beck). — *εὐσεβείας*: bei Paulus nicht (S. 94. 97. 176 f.). Der »Schein der Gottseligkeit« deutet wohl auf Ascese (S. 150). Da sie gleichwohl auch *φιλήδονοι* sein sollen, vermuthet Schenkel, dass die Vorschriften über Enthaltsamkeit von der Ehe und gewissen Speisen (1 Tim. 4, 3) den Pneumatikern nicht gegolten hätten, vielmehr diesen, als der Befleckung nicht mehr zugänglich (obgleich sie in Wahrheit *μεμιασμένοι* sind Tit. 1, 15), sei, in unrichtiger Anwendung des richtigen Grundsatzes Tit. 1, 15, Alles erlaubt gewesen (Bibel-Lex. IV, S. 410). Vgl. übrigens H. Lüdemann: Die Anthropologie des Apostels Paulus, S. 72. — *ἠρνημένοι*: s. z. 2, 12. Sie haben die *δύναμις* (s. z. 1, 7) ein für allemal von sich abgelehnt und wollen nichts von ihr wissen, wie eben ihr geschildertes Leben beweist. — Recht sichtbar wird alles Mögliche zusammengesucht, was sich über Menschen sagen lässt, die als gefährlich bezeichnet werden sollen. Das Sündenregister Röm. 1, 29—31 (vgl. 1 Kor. 6, 9. 10. 2 Kor. 12, 20. Gal. 5, 19—21. Eph. 5, 3. 4, auch noch 1 Tim. 1, 9. 10) schwebt vor und wird ausgeschrieben nach einem nur ganz allgemeinen, zu Vs. 2 und 4 bereits angedeuteten, Schema. Nicht nur Hofmann, der eine fünfgliedrige, eine sechsgliedrige und eine aus vier und drei bestehende siebengliedrige Reihe herausbringt, künstelt, sondern in anderer Weise auch Bahnsen (vgl. oben S. 5). — *καὶ τούτους*: weder zu übersetzen »auch diese« (Ewald), noch eine »sich rasch und überraschend anschliessende Wendung« einführend (Hofmann), sondern einfache, aus der Vs. 1 empfohlenen Kenntnissnahme sich ergebende, Folge (Wiesinger). — *ἀποτρέπου*: nur hier, synonym dem *παραιτοῦ* 2, 23; vgl. Röm. 16, 17 *ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν*. Der individuellen Porträtirung

folgt eine daraus fliessende Ermahnung, womit der Briefsteller gleich dem Verfasser von 2 Petr. 2, 1—3 aus der angenommenen früheren Zeit des Paulus in die für ihn gegenwärtige spätere Zeit fällt (S. 156 f.).

Vs. 6. *Ἐκ τούτων γάρ εἰσιν*: *εἶναι ἔκ τινος* findet sich bei Paulus oft, sowohl im eigentlichen Sinne als metaphorisch, in PB. nur hier und im eigentlichen Sinne; metaphorisch noch bei Joh. — *ἐνδύνοντες*: nur hier im N. T.; in der Bedeutung »hineinkommen = hineinschleichen« (vgl. *παρεισδύνειν* Jud. 4), worin, wie in *παρείσακτοι* Gal. 2, 4, der Begriff des Heimlichen und Unberechtigten liegt, findet es sich sonst überhaupt nicht. — *αἰχμαλωτίζοντες*: so ist mit ℵAC gegen *αἰχμαλωτεύοντες* zu lesen (vgl. Eph. 4, 8 *ἠχμαλώτευσεν*; die Gräcität von *αἰχμαλωτεύειν* ist noch schlechter als die von *αἰχμαλωτίζειν*; classisch ist *αἰχμάλωτον ποιεῖν* oder *γίνεσθαι*); nur noch 2 Kor. 10, 5. Röm. 7, 23. Luc. 21, 24. Es ist »sich gefangen, d. h. zu eigen machen«. — *τὰ* vor *γυναικάρια* ist nach den Uncialen zu streichen. — *γυναικάρια*: verächtliche Bezeichnung solcher des frommen Selbstbetrugs überaus bedürftiger Personen; das Wort im N. T. sonst nicht. — *σεσωρευμένα*: nur noch im Citat Röm. 12, 20. Hesychius erklärt es mit *βεβαρημένα* (S. 109). — *ἀγόμενα*: ebenso *ἄγεσθαι* Röm. 8, 14. Gal. 5, 18. — *ἐπιθυμίαις*: nicht also *πνεύματι*, wie bei Paulus Röm. 8, 14. Gal. 5, 18. Gemeint ist die Geschlechtslust, das eigentliche Agens in der Frömmigkeit solcher Personen. An Zaubereikünste (Mack, de Wette, Wiesinger) ist nicht zu denken (Hofmann); abgesehen war es auf Proselytenmacherei unter den Frauen (S. 132. 149). — *ποικίλαις*: s. z. Tit. 3, 3.

Vs. 7. *Πάντοτε*: gut paulinisch, in PB. nur hier. — *μανθάνοντα*: das Wort in PB. und bei Paulus oft. Trieb ihres *μανθάνειν* ist eitle Unterhaltungslust, Sucht nach pikanter Redeweise, undisciplinirtes Phantasiebedürfniss. Ihnen bot der verführerische Märchenton der Gnosis erwünschten Zeitvertreib. — *μηδέποτε*: nur hier. — *εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας*: s. z. 2, 25. — *ἐλθεῖν*: ebenso mit *εἰς* und folg. Subst. abstract. verbunden, um das Ziel des Kommens zu bezeichnen, 1 Tim. 2, 4; vgl. 2 Kor. 2, 12 *ἐλθὼν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* und Phil. 1, 12 *εἰς προκοπὴν ἐλήλυθεν*. — *δυνάμενα*: nachdrücklich, sie vermögen es nicht, weil ihr Suchen gar nicht darauf ausgeht.

Vs. 8. *Ὃν τρόπον*: soll nur Gleichheit der Handlung (des Widerstandes), nicht ihres Modus, auf welchen erst Vs. 13 (*γόητες*) führe, aussagen (Huther). Wohl aber geht aus Vs. 9 hervor, dass das allmählige Erlahmen dieses Widerstandes, welchen die Zauberer dem Moses entgegensetzten, das eigentliche tertium comparationis bildet (Bahnsen). Also Widerstand mit gleichem Mangel an Erfolg. Das Wort *τρόπος* (nicht weiter in PB.) ist zwar paulinisch (S. 107), nicht

aber die Verbindung *ὃν τρόπον* (vgl. vielmehr Matth. 23, 37. Luc. 13, 34. Apg. 1, 11. 7, 28 und *καθ' ὃν τρόπον* Apg. 15, 11. 27, 25). — *Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς*: vgl. S. 139 f. — *ἀντέστησαν*: in den andern PB. nicht, aber bei Paulus und sonst. — *ἀνθίστανται*: ebenso nur noch Apg. 13, 8. — *ἄνθρωποι*: sensu abjecto, wie Tit. 3, 10; vgl. 2 Thess. 2, 3. — *κατεφθαρμένοι*: nur hier (2 Petr. 2, 12?), synonym mit *διαφθείρειν* 1 Tim. 6, 5. — *νοῦν*: in PB. noch 1 Tim. 6, 5. Tit. 1, 15 und bei Paulus, sonst nur Luc. 24, 45. Apoc. 13, 18. 17, 9. Zum Accus. (ebenso 1 Tim. 6, 5) vgl. Winer, S. 261 (6. Aufl. S. 205). Hier die ganze Geistes- und Gemüthsverfassung. — *ἀδόκιμοι*: in PB. noch Tit. 1, 16 und bei Paulus, sonst nur Hebr. 6, 8; »unprobehaltig«, der die Prüfung nicht besteht, daher verwerflich, unbrauchbar. — *περὶ τὴν πίστιν*: s. z. 2, 18.

Vs. 9. *Προκόψουσιν*: s. z. 2, 16; ebendaselbst wegen *ἐπὶ πλεῖον*. Der Widerspruch mit 2, 17. 3, 13 ist klar und nicht zu bemänteln, wie Wiesinger (s. z. 2, 17), Huther (Unterscheidung der Gegenwart 2, 17 von der hier in's Auge gefassten Zukunft), Stirm (S. 60 f.: Unterscheidung der eigentlichen *γνῶσις* 2, 17 von solchen, »die sich nach Art der Goëten mit Zauberkünsten à la Jannes und Jambres abgaben und in besonders unsinniger Weise gerirten«), Hofmann (Unterscheidung des Widerchristenthums 2, 17 von dem Scheinchristenthum 3, 9) und Pfleiderer (Unterscheidung von innerer Verschlimmerung der Irrlehre 2, 17. 3, 13 und äusserlichem Wachsthum durch Propaganda) versuchen. Die »Menschen«, Vs. 1 noch zukünftig und bereits Vs. 5 gegenwärtig, sollen es hier »nicht in die Länge treiben«, dagegen 2, 16 »immer weiter schreiten im gottlosen Wesen«. Die Situation ist unklar, weil eine lediglich gemachte (S. 156 f.). — *ἄνοια* (nur A liest *διάνοια*): gut classisch, aber im N. T. nur noch Luc. 6, 11; »Unverstand«, dementia. Gemeint ist nach S. 133 f. die Sinnlosigkeit ihrer Lehre (Huther, nicht ihrer Gaukelei (Reuss) oder Heuchelei Hofmann). — *ἔκδηλος*: nur hier. — *ἡ ἐκείνων*: nämlich *ἄνοια*. — *ἐγένετο*: nämlich *ἔκδηλος* nach Ex. 8, 15. 9, 11.

Vs. 10—17: Timotheus soll sich, den Irrlehrern (Vs. 13) gegenüber, ausschliesslich an das Vorbild des Paulus (Vs. 10—12) und seine eigene auf die Schrift gegründete Theologie (Vs. 14—17) halten.

Vs. 10. *Σὺ δέ*: im Gegensatze zu den Irrlehrern. — *παρηκολούθησας*: so ist mit ℵAC zu lesen. Das Perf. der lect. rec. (nach DEK) ist aus 1 Tim. 4, 6 hineincorrigirt. Also wird nicht ausgedrückt was Tim. bisher gethan hat (Huther), sondern er wird an sein Thun in einer bestimmten Epoche erinnert (Hofmann), welche aus Vs. 11 zu erkennen ist. Das Verbum (S. 97) bedeutet ursprünglich »jemand nebenher folgen«, dann »sich treu halten an etwas, nachfolgen«, und zwar

in der Grundstelle Luc. 1, 3 (S. 117) geistige Nachfolge, wodurch man zur Erkenntniss kommt, hier dagegen im praktischen Sinne »sich in der Lebensrichtung bestimmen lassen«. Genannt werden im Folgenden neun solche Leitsterne. — *διδασκαλίᾳ*: »die Lehre auch hier zunächst« (Ewald, vgl. *λόγοι τῆς καλῆς διδασκαλίας ᾗ παρηκολούθηκας* 1 Tim. 4, 6. Ein Lieblingswort der PB. (15 mal, in den Paulinen noch 4 mal, sonst nur in dem Citate LXX Matth. 15, 9 = Marc. 7, 7). Das Wort wird bald objectiv (»Lehre« 1 Tim. 1, 10, wie Eph. 4, 14. Kol. 2, 22), bald subjectiv (»Lehren« 1 Tim. 4, 13, wie Röm. 12, 7 und hier), schwerlich aber Vs. 16 vom Belehrtwerden (wie Röm. 15, 4) gebraucht (so Weiss. S. 446, anders Immer, S. 391); vgl. S. 183. — *ἀγωγῇ* (nur D hat *ἀγάπῃ*): hierzu, wie zu den folgenden Worten, ist das vor *τῇ διδασκαλίᾳ* stehende *μου* zu ergänzen, wie deutlich aus Vs. 11 erhellt. Zwar ist das im N. T. nur hier begegnende *ἀγωγή* classisch, aber in transitiver Bedeutung »Leitung, Führung«, erst später wie hier im Sinne von ratio vivendi »Lebensführung«, vgl. LXX Esth. 2, 20 und Clem. Rom. 47, 6. 48, 1. Original ist 1 Kor. 4, 17 *ὃς (Τιμόθεος ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ* (= *ἀγωγῇ* hier), *καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω* (= *διδασκαλίᾳ* hier). Woran Timotheus Andere in Betreff des Paulus erinnern soll, daran erinnert hier Paulus den Timotheus selbst. — *προθέσει*; in PB. noch 1, 9 und zwar dort, wie bei Paulus stets (s. z. 1, 9), vom ewigen Vorsatze Gottes; hier aber nach Lucas (S. 117) vom menschlichen Vorsatze, der Grund wird einer ganzen Lebensführung. — *πίστει*: Glaube, wie gewöhnlich in PB. S. z. Tit. 2, 10. — *μακροθυμίᾳ*: Langmuth, die sich nicht reizen lässt. Ebenso 4, 2. 1 Tim. 1, 16; oft bei Paulus; dagegen je einmal in Hebr. (6, 12 *πίστις* und *μακροθυμία* wie hier neben einander, aber *μακροθυμία* in anderm Sinne), Jak. 1 und 2 Petr.; aber bei Lucas *μακροθυμεῖν* und *μακροθύμως*. — *ὑπομονῇ*: Geduld, die sich nicht entmuthigen lässt, sondern ausdauert; das gut paulinische Wort steht in PB. stets nach *ἀγάπῃ* (auch 1 Tim. 6, 11. Tit. 2, 2).

Vs. 11. *Διωγμοῖς*: gut paulinisch, in PB. nur hier, wie auch das folgende, zur Verstärkung dienende, *παθήμασιν*; vgl. S. 115. — *οἷα*: »dergleichen«, auch bei Paulus. Falsch nehmen Hofmann und Beck *οἷά μοι ... Λύστροις* und wieder *οἵους ... ὑπήνεγκα* als zwei Ausrufe. Das ginge höchstens bezüglich des zweiten an (Heydenreich, Mack, Flatt), sofern doch das betreffende Substantiv wiederholt wird. — *ἐγένετο*: blos A unter Uncialen hat *ἐγένοντο*. — *ἐν Ἀντιοχείᾳ*: Apg. 13, 50. — *Ἰκονίῳ*: Apg. 14, 5. — *Λύστροις*: Apg. 14, 19; vgl. 2 Kor. 11, 25. Warum nennt der Verfasser gerade diese Städte, welche sonst in den Briefen nie erwähnt werden? Und die zuletzt erlittenen Verfolgungen zu erwähnen wäre doch natürlicher, als ab ovo zu erzäh-

len, welche Absicht Guericke, Wieseler, Huther hier annehmen. Flatt, Heydenreich, Reuss erinnern daran, dass in der Gegend jener Städte Tim. zu Hause war, und Hofmann, dass jene Vorgänge der Zeit angehörten, da er das Evangelium in die Heimath des Tim. brachte; ähnlich meinen Wiesinger und Rothe, es würden nur solche Leiden genannt, welche gerade dem Anschlusse des Timotheus an Paulus unmittelbar vorangingen. Aber es ist doch unnatürlich, lauter solche Ereignisse zu nennen, die Tim. noch gar nicht selbst mit erlebt hat. Vielleicht (S. 78) zwar hat sich der Verfasser den Timotheus als Begleiter des Paulus auch schon auf dessen erster Missionsreise vorgestellt (vgl. Vs. 10). Gewisser ist, dass er sich seiner eigenen Lectüre der Apostelgeschichte erinnert S. 118). — *οἵους διωγμοὺς ὑπήνεγκα*: Relativsatz, die vorher erwähnten *παθήματα* unter den anfangs schon angebrachten Begriff der *διωγμοί* zusammenfassend und als überstanden einführend (Bahnsen). — *ὑπήνεγκα*: noch 1 Kor. 10, 13. 1 Petr. 2, 19; »eine Last, unter der man sich befindet, tragen« mit der Nebenbedeutung der standhaften Ausdauer *ὑπομονή*; Gegensatz dazu ist das Erliegen unter der Last. — *ἐρύσατο*: noch 4, 17. 18; bei Paulus gleichfalls mit *ἐκ* 2 Kor. 1, 10. Röm. 7, 24. — *ὁ κύριος*: Christus. Paulus freilich schreibt in der vorschwebenden Stelle 2 Kor. 1, 8—10 (S. 115) seine Lebensrettung aus Todesgefahr unmittelbar Gott selbst zu. Die Rettung als Ende der Verfolgungen soll den Timotheus ermuntern. Aber die als Gegenwart geschilderte Lage 4, 6 ist anders angethan.

Vs. 12. *Καὶ πάντες δέ*; vgl. noch 1 Tim. 3, 10 *καὶ οὗτοι δέ*. Dieses *καὶ . . δέ* (zugleich verbindend und erweiternd) steht bei Luc. und Joh. häufiger, in den übrigen Schriften des N. T. nur vereinzelt, bei Paulus gar nicht, da Röm. 11, 23 nicht hierher gehört (Bruder hat es unter *καὶ— δέ*), indem *ἐκεῖνοι* im Gegensatze zu *σύ* steht, *δέ* also »aber« und *καί* »auch« ist, somit *καὶ ἐκεῖνοι* zusammengehört (»auch Jene aber«). — *θέλοντες*: bezeichnet das thätige Wollen, den bestimmten Entschluss (vgl. Winer, S. 698), während *βούλεσθαι* nur den Wunsch zu etwas ausdrückt. — *εὐσεβῶς*: noch Tit. 2, 12; auch *εὐσέβεια, εὐσεβεῖν* kommen in den PB., aber nicht in den Paulinen vor und *εὐσεβής* nur Apg. und 2 Petr. — *ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: bezeichnet das fromme Leben als ein specifisch christliches (Huther), ohne desshalb dem Gedanken Raum zu lassen, als gebe es ein *ζῆν εὐσεβῶς* auch ausser Christus. — *διωχθήσονται*: gut paulinisch, vgl. 2 Kor. 4, 9. Gal. 5, 11. 6, 12. Zur Sentenz, die allgemein gültig (S. 267), aber auch speciell auf Tim. anwendbar ist, vgl. 1 Thess. 3. 4. Joh. 15, 20. Matth. 10, 22. 38. Der ganze Vers steht ohne nothwendigen Zusammenhang; im Verhältniss zum Vorangehenden bezeichnet er eine

beiläufige Bemerkung (de Wette): nicht blos in des Paulus, sondern in aller Christen Lebensbild machen Verfolgungen ein integrirendes Stück aus. Daher vermuthet Rothe (Auslegung von Röm. 5, 12—21), der Vs. sei ursprünglich als Parenthese gedacht (vgl. oben S. 103). Als aber die Worte dastanden, boten sie einen anfangs nicht beabsichtigten, doch sehr günstigen Anknüpfungspunkt für Weiterführung, den der Verfasser nicht unbenutzt liegen lassen mochte. Dann wird man aber den Zusammenhang von Vs. 12 und 13 etwa mit Mack, Matthies, Wiesinger, Bahnsen, Rothe selbst und Beck dahin zu bestimmen haben: gottselige Menschen müssen Verfolgung leiden; ganz anders die schlechten, welche, statt für die Wahrheit zu leiden, immer mehr in ihrer Schlechtigkeit fortschreiten. Dagegen haben Huther und Hofmann mit Fug eingewandt, es würden auf diese Weise zwei Gedanken in einen Gegensatz gestellt, die keinen wirklichen Gegensatz bilden. Somit bleibt nur übrig, in Vs. 13 die Vs. 9 zu Ende gegangene Schilderung der Irrlehrer wieder für aufgenommen, die specielle Aussage von Vs. 9 zugleich aber direct zurückgenommen zu erachten. Unser Vs. verdankt dann sein Dasein, nachdem Vs. 11 schon aus Apg. 14, 19 geflossen, lediglich der damit eng verknüpften Reminiscenz an Apg. 14, 22. Beachte wie dieselben Städte, nur in umgekehrter Ordnung, Apg. 14, 21 und hier Vs. 11 erwähnt werden.

Vs. 13. Wiederaufnahme von Vs. 9 (S. 104). — *πονηροὶ δὲ ἄνθρωποι*: vgl. *οἱ ἄνθρωποι* Vs. 2. Diese, speciell die Irrlehrer, sind gemeint. Auch 2 Thess. 3, 2 kommen solche *ἄνθρωποι πονηροί* vor. — *γόητες*: nicht gerade Betrüger (Hofmann), sondern, gleich Jannes und Jambres, Zauberer, wohl Dämonenbeschwörer, welche zur Heilung Dämonischer geheime, von Salomo abgeleitete, Künste und Zauberformeln gebrauchten, vgl. *τινὲς τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν* Apg. 19, 13. Mit diesen vergleicht der Verfasser die Irrlehrer, nicht aber ist die Meinung, dass dieselben solche Zauberer seien (S. 139). — *προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον*: bezeichnet Fortschritt in pejus. Zu *προκόψουσιν* vgl. 2, 16 und zu *ἐπὶ τὸ χεῖρον* ebend. das ähnliche *ἐπὶ πλεῖον* und *εἰς τὸ χεῖρον* Marc. 5, 26, zum Ganzen Ios. Ant. IV, 4, 1 *ἐπὶ τὸ χεῖρον προκοπή*. Ueber *χείρων, χεῖρον* s. S. 98. — *πλανῶντες καὶ πλανώμενοι*: gibt den Modus der Verschlimmerung an. Das Act. *πλανᾶν* kommt bei Paulus nicht vor, wohl aber *πλανᾶσθαι* 1 Kor. 6, 9. 15, 33. Gal. 6, 7, das auch Tit. 3, 3, freilich medial, erscheint, in welcher Bedeutung es wenigstens Hofmann auch hier nehmen möchte: in die Irre sowohl führend als gehend.

Vs. 14. Eben so überraschend, wie im vorigen Vs. die Irrlehrer auftauchten, werden sie im Folgenden wieder scheinbar ignorirt (aber vgl. z. Vs. 15) und schliesst sich unser Vs. als Mahnung zur Beharr-

lichkeit in der Wahrheit enge an Vs. 10. 11 an: ein abermaliger Beweis dafür, dass der Verfasser zuweilen seine eigene Gedankenbildung wiederholt. Hofmann, Beck, Rothe (S. 252) finden freilich, das Bleiben Vs. 14 sei Widerspiel des Fortschreitens Vs. 13; aber dazu wäre Vs. 13 ein *μέν* erforderlich gewesen. — *σὺ δέ*: s. z. Vs. 10. — *μένε*: beharren, ebenso 1 Tim. 2, 15 *μένειν ἐν πίστει*; vgl. *μένειν ἐν τῷ λόγῳ* Joh. 8, 31 und *μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ* Joh. 15, 9. 10 und *ἐν τῇ διδαχῇ* 2 Joh. 9; sonst findet sich wenigstens *ἐμμένειν ἐν* Gal. 3, 10. Hebr. 8, 9. (Apg. 14, 22). Aehnlich 2 Thess. 2, 15 *στήκετε καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε* und 1 Kor. 11, 2 *τὰς παραδόσεις κατέχετε*. — *ἐν οἷς*: Attraction für *ἐν τούτοις ἅ*. Solche Fälle, da das Pron. relat. zugleich das Pron. demonstrat. in anderm Casus in sich fasst, sind bei Paulus ziemlich häufig, vgl. z. B. Röm. 4, 7. 1 Kor. 7, 39. Aehnlich oben 1, 12 *οἶδα ᾧ πεπίστευκα*. — *ἔμαθες*: vgl. 2, 2 *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ*; hier ist *ἃ ἔμαθες* als der normirende Bereich gedacht, innerhalb dessen Timotheus bleiben soll. — *ἐπιστώθης*: nicht quae tibi concredita sunt (Luther: »vertrauet ist«), denn das im N. T. nur hier vorkommende Wort *πιστοῦν* heisst confirmare und dient zur Steigerung des *ἔμαθες*. Richtig Theophylakt: *μετὰ πληροφορίας ἔμαθες*, dessen du vergewissert worden bist, wovon du eine sichere Ueberzeugung gewonnen hast; vgl. *πληροφορεῖν* Luc. 1, 1, auch Clem. Rom. 42, 3, wo in gleichem Sinne *πληροφορηθέντες* und *πιστωθέντες* nach einander begegnen. — *εἰδώς*: s. z. 2, 23. — *παρὰ τίνων*: so ist mit ℵAC Itala und Lachmann, Tischendorf zu lesen. Weil man in erster Linie an Paulus (vgl. Apg. 16, 1) dachte, änderte man in *τίνος* (D Vulg. und Reiche, Hofmann). Aber *ἀπὸ βρέφους* im folgenden Vs. zeigt, dass an die 1, 5 erwähnten Frauen zu denken ist (Huther). Uebrigens schreibt Paulus (Gal. 3, 2. Kol. 1, 7), wie auch sonst das N. T. (z. B. Matth. 11, 29. 24, 32. Hebr. 5, 8), *μανθάνειν ἀπό τινος*. Die Präposition *παρά* cum gen. bezeichnet specieller das Unmittelbare (vgl. Gal. 1, 12. 1 Thess. 2, 13. 4, 1. Apg. 10, 22. Joh. 6, 45. 8, 40. 10, 18).

Vs. 15. *Καὶ ὅτι*: entweder mit *εἰδώς* Vs. 14 coordinirte Begründung (Hofmann), was aber trotz der in der That treffenden Parallele Apg. 22, 29 syntaktisch unregelmässig bleibt, oder abhängig von *εἰδώς* (Ewald, Reuss), was, wenn auch formell hart, doch sachlich richtig ist. Da *εἰδώς*, nicht nur das Wissen, sondern auch das Erwägen des Gewussten bezeichnend, noch in den Imperativ *μένε* mit hereingezogen wird (s. z. 2, 23), fällt Hofmann's Einrede, dem Timotheus werde auf diese Weise bekannt, dass ihm etwas bekannt sei (de Wette, Bahnsen). Timotheus soll erwägen zwei Umstände, zuerst von was für Personen er gelernt hat; dann dass schon von Kind auf die Rich-

tung mit ihm eingehalten war; vgl. S. 82. — *ἀπὸ βρέφους*: zwar sachlich richtig gemeint (Schürer, S. 467), aber doch nicht blos ein unpaulinischer (S. 96), sondern auch ein zu starker Ausdruck, da *βρέφος* eigentlich entweder ein noch ungeborenes (Luc. 1, 41) oder das neugeborene Kind ist (Luc. 2, 12. 16. 18, 15. Apg. 7, 19. 1 Petr. 2, 2). Bezeichnender wäre *παιδιόθεν* (Marc. 9, 21). Vgl. Philo, Leg. ad Cajum (Mang. S. 577): *θεόχρηστα γὰρ λόγια τοὺς νόμους εἶναι ὑπολαμβάνοντες καὶ τοῦτο ἐκ πρώτης ἡλικίας τὸ μάθημα παιδευθέντες.* — *ἱερὰ γράμματα*: so, ohne *τά*, wird mit ℵD gegen AC zu lesen sein. Was aber ist darunter zu verstehen? *Τὸ γράμμα* ist zunächst der geschriebene Buchstabe, vgl. Röm. 2, 27. 29. Nach Röm. 7, 6 dient der Christ Gott *ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος*, und sind die Apostel des neuen Bundes als solche Diener *οὐ γράμματος* (*ἐν γράμματι* auf Steine war ja nach 2 Kor. 3, 7 der alte Bund geschrieben) *ἀλλὰ πνεύματος*, denn *τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ* 2 Kor. 3, 6. Aber auch die Buchstaben, welche er selbst schreibt, nennt Paulus Gal. 6, 11 gleichfalls *γράμματα*. Denn da er über deren Unförmlichkeit Verwunderung ausdrückt, wird damit keineswegs der Brief selbst bezeichnet. In LXX Jes. 29, 11. 12 ist *ἐπιστάμενος γράμματα* Einer, der lesen kann, und darnach würde *γράμματα εἰδέναι* »lesen können« bedeuten, und *ἱερὰ γράμματα εἰδέναι* würde etwa die Kenntniss einer alten Schrift (hier der hebräischen) bezeichnen, die nicht mehr üblich ist, in welcher aber alte heilige Religionsurkunden geschrieben sind, wesshalb sie selbst an deren Heiligkeit Theil hat. So kommen Barn. 9, 7. 8 recht eigentlich heilige Buchstaben vor. Aber in unserem Zusammenhang passt diese Bedeutung nicht, sofern das Verständniss einer alten Buchstabenschrift die Wirkungen nicht üben kann, die hier dem *εἰδέναι τὰ ἱερὰ γράμματα* zugeschrieben werden. Nun bedeutet ferner sowohl *τὸ γράμμα* als *τὰ γράμματα* etwas Geschriebenes, eine Handschrift (*χειρόγραφον* Kol. 2, 14), ein schriftliches Dokument, etwa einen Schuldschein (Luc. 16, 6. 7) oder einen Brief, »ein Schreiben« (Apg. 28, 21). Bekannt sind die *ἐφέσια γράμματα*, ephesinische Zauberformeln, welche entweder hergesagt oder als Amulette (vgl. *γόητες* 3, 13) getragen wurden, vgl. Apg. 19, 13 f. 19. Gewöhnlich ist *γράμμα* nur ein Dokument geringern Umfangs, vgl. Ignat. Rom. 8, 2 (*δι' ὀλίγων γραμμάτων*, per paucas literas, i. e. brevi epistula). ad Polyc. 7, 3. Polyc. ad Phil. 13, 1. Dagegen hiessen eigentliche Bücher *βιβλία* (so 4, 13), und insbesondere für ihre Religionsbücher war unter den Juden *αἱ γραφαὶ, αἱ γραφαὶ ἁγίαι* der Allen bekannte solenne Ausdruck. Das einzelne Buch in der Gesammtheit (*γραφαί, βιβλία*) heisst *βιβλίον* (Luc. 4, 17) oder *βίβλος* (Luc. 20, 42), nie *γραφή*; dies ist vielmehr

gewöhnliche Bezeichnung einer bestimmten Stelle in einem einzelnen Buche, zuweilen auch Name des ganzen A. T. Aber von γραφή ist hier erst in Vs. 16 die Rede; unser Vs. handelt vom γράμμα. Nun hatten die γραμματεῖς aber die Aufgabe, buchstäblich (κατὰ τὸ γράμμα) treue Abschriften der heiligen Codices zu besorgen, woran sich zugleich Studium und Exegese derselben anschloss. Daher der Sprachgebrauch, ihre ganze Beschäftigung mit den Schriften, mit Abschreiben und Exegese derselben durch τὰ γράμματα zu bezeichnen. Auch die Griechen verstanden unter γράμματα nicht blos die Gegenstände des Elementarunterrichtes; vgl. z. B. Plato, Apol. 26: γραμμάτων ἄπειρον εἶναι. Ein γραμματικός ist nicht blos der Elementarlehrer (γραμματιστής), sondern bei den Alexandrinern auch der sich mit Wort- und Sacherklärung der alten Schriftsteller abgibt. In diesem Sinne bedeuten γράμματα wissenschaftliche Beschäftigungen, die sich auf Bücher als ihren Gegenstand beziehen (vgl. litera, literae, literatura, literas tractare). Somit bewegen sich τὰ γράμματα stets um einen in Buchstaben niedergelegten Text, und bezeichnet der Ausdruck bald genug den ganzen Umfang aller literarischen Kenntnisse, insonderheit die Exegese alter Schriften. Solche Exegese wird aber, wo sie einen feststehenden, als heilig und göttlich inspirirt anerkannten Text zum Object hat, erfahrungsgemäss überall zur Geheimlehre, zur neuen Inhalt wunderlich in alte Formen zaubernden Spielerei. So wurden Homer bei den Neuplatonikern, so die Veden bei den Indern, der Koran bei den Muhammedanern ausgiebige Anlässe zu phantasievollster Exegese. Nicht anders erging es dem Kanon des A. T. bei den Juden. Mit der Heiligkeit der Bücher wuchs auch die der einzelnen Buchstaben derselben. Es bildete sich jene rabbinische, aus dem Buchstaben argumentirende Exegese, darin zumeist die jüdische Theologie als Wissenschaft bestand. Demnach würde das Verständniss solcher exegetischen Kunst, recht eigentlich an die γράμματα (Buchstaben) des geheiligten Textes sich haltend, gemeint sein mit (τὰ) γράμματα εἰδέναι. Was Paulus παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ Apg. 22, 3 studirte, waren γράμματα, und die Methode derselben erhellt aus 1 Kor. 9, 9 f. 10, 1 f. Gal. 3, 16 f. 4, 21 f. (beachte Vs. 24 ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα). Weil sie dagegen solcher theologischen Bildung entbehrten, also γράμματα überhaupt nicht kannten, heissen die Urapostel Apg. 3, 13 ἄνθρωποι ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται. Dies schliesst also nicht aus, dass sie aramaeisch lesen konnten und mit den heiligen Büchern ihres Volkes bekannt waren. Während nun aber wer διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ d. h. als Christ γράμματα betrieb im A. T. überall Beziehungen auf den leidenden und verherrlichten Messias fand, mochte dem Fernstehenden solche Wissenschaft als μανία erscheinen.

So glaubt zwar Paulus, als er vor König Agrippa bezeugt, dass *παθητὸς ὁ Χριστός* und dass er *πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν*, damit zu sagen *οὐδὲν ἐκτός ὧν τε οἱ προφῆται ἐλάλησαν μελλόντων γίνεσθαι καὶ Μωυσῆς*, aber der heidnische Festus muss unwillkürlich *μεγάλῃ φωνῇ* ausrufen *μαίνῃ Παῦλε· τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει* (Apg. 26, 22—24). Dem Juden Agrippa freilich, der ein *γνώστης πάντων τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἐθῶν τε καὶ ζητημάτων* war (26, 3), konnte jene Rede so unbegreiflich nicht erscheinen (26, 25—28). Hier sind also *τὰ γράμματα* weder »Buchstaben« noch »Bücher«, sondern theologisches Studium, Exegese des altt. Textes durch Aufdeckung des hinter dem Buchstaben verborgenen Sinnes (S. 163). Sehr bezeichnend erscheint die in solcher Richtung gehende hermeneutische Thätigkeit der ersten Gemeinde Luc. 24, 17 als eine Function Christi, welcher *διηρμήνευσεν ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ* (vgl. das matthäische *ἵνα πληρωθῇ*). Die Resultate derartiger *διερμηνεῖαι* sind eben die *γράμματα*. Dieser Sinn liegt selbst der Stelle Joh. 5, 45—47 nicht ferne, trotzdem dass sich Vs. 47 zunächst die Buchstaben, die Moses geschrieben, und die Worte, die Jesus geredet, gegenübertreten. Aber erst die Auslegekunst konnte hinter den *γράμματα* jene Beziehung auf den Messias als den wahren Propheten finden, auf welche es im Zusammenhange ankommt. Sofern die Juden eine solche Beziehung leugneten, erkannten sie im Sinne des Verfassers »die Buchstaben des Moses« nicht an; d. h. sie leugneten die johanneische Exegese von Deut. 18, 15. Directer liegt derselbe Sinn Joh. 7, 15 vor, wo die Juden, da sie sehen, dass Jesus *ἐδίδασκεν* im Tempel, verwundert fragen *πῶς οὗτος γράμματα οἶδεν μὴ μεμαθηκώς*; Hier können *γράμματα* nicht die Buchstaben bedeuten, denn Jesus las eben damals nicht, sondern lehrte. Die »Schriften«, d. h. das A. T., können darunter wieder nicht verstanden sein, denn, vom Mangel des Artikels ganz abgesehen, ist deren Kenntniss bei jüdischen Knaben und Männern vorauszusetzen, also kein Gegenstand des Verwunderns. Vielmehr, dass Jesus, ohne wie z. B. Paulus eine Rabbinenschule besucht zu haben, doch die rabbinische Auslegekunst auszuüben verstand, darüber verwundern sich die jüdischen Theologen, die dieselbe für ihr privilegirtes Zunftgeheimniss ansahen (vgl. Ewald: Joh. Schriften, I, S. 254). Wenigstens für die zuletzt besprochene Stelle gibt auch Bahnsen die Bedeutung »literarische Thätigkeit, Wissenschaft vom A. T.« zu; dagegen in unserer Timotheusstelle findet er die Schrift, die heilige Schrift nicht nur, wie das die gewöhnliche Auslegung thut, des A., sondern mit Beziehung auf 1 Tim. 5, 18 sogar des N. T. (vgl. auch Schenkel: Bibel-Lex. IV, S. 397). In der That nennt Philo (Leg. ad Cajum,

Mang. S. 574) das A. T. *ἱερὰ γράμματα*, wozu als nächste Parallele die *ἱεραὶ βίβλοι* des Clemens von Rom (S. 257) gehören würden. Dennoch lässt sich auch für unsere Stelle der prägnantere Sinn verwerthen. Denn dass Timotheus von Kind auf die heiligen Bücher der Juden kennt, das theilte auch er, der von frommen Frauen Erzogene, mit vielen jüdischen Knaben, die in gleich günstigem oder günstigerm Fall waren. Wohl aber soll er wissen und bedenken (*εἰδώς* Vs. 14), dass vor Andern ihm von Kindheit an das unter der Hülle der *γράμματα* verborgene tiefere Wissen um den Schriftsinn (*γράμματα οἶδας*) aufgethan wurde. Die Vorstellung des Verfassers wäre also diese: da der Vater, welchem das Judenthum, ehe Josua ben Gamla eine förmliche Schulordnung einführte, nach Deut. 4, 9. 10. 6, 7. 11, 19 die Einführung der Kinder in das religiöse Erbe der Vorfahren in die Hände legt, in unserem Falle nicht in Betracht kommt, unterzogen sich Mutter (nach Prov. 31, 1) und Grossmutter dieser Aufgabe (S. 77), und zwar in einer Weise, dass Timotheus nicht nur die heiligen Schriften seines Glaubens frühe kennen lernte, sondern auch bald rabbinische Weisheit in der Schule aufnahm, d. h. Theologie studirte (vgl. Sus. u. Dan. 3). Nach dem in Pirke Aboth (V, 23) angedeuteten Schulplane des Juda ben Thoma hätte ein Knabe seit dem 5. Jahre die Schrift und seit dem 10. die Mischna zu erlernen gehabt. Mindestens wird dies von einem zum Beruf des Schriftgelehrten bestimmten Knaben gelten, und so recht als Exemplification des Begriffes *μελλογραμματεύς* (vgl. Schürer: Gemeindeverfassung der Juden, S. 30 f.) erscheint dann hier Timotheus. War nun aber einmal die Schriftauslegung integrirender Theil des synagogalen Cultus, so waren die *γράμματα* ebenso gut *ἱερά*, wie überhaupt Alles, was zum gottesdienstlichen Cultus gehörte, als Opfer, Geräthschaften; vgl. 1 Kor. 9, 13, an welcher Stelle das Adjectiv (*τὸ ἱερόν* als Substantiv = der Tempel ist häufig) allein noch im N. T. vorkommt. — *τὰ δυνάμενα*: die die *δύναμις* in sich haben. Diese *δύναμις*, welche *τὰ γράμματα* in sich haben, weiss der *σοφός* aus ihnen heraus zu entwickeln und neue Weisheit zu gewinnen. — *σοφίσαι*: nicht »unterweisen« (Hofmann), »anweisen« (Matthies, Wiesinger), sondern »weise machen« (Beck, vgl. Ps. 119, 97), hier unter Voraussetzung obiger Bedeutung der *γράμματα*: das Verständniss geben für das hinter dem Buchstaben versteckte *μυστήριον*, vgl. Eph. 5, 32. Fortgesetztes Studium (*τὰ γράμματα εἰδέναι*) gibt Geschicklichkeit in solcher, als *σοφία* geltender, Exegese, macht also weise, z. B. das Leben Jesu aus den Schriften des A. T. heraus zu lesen, wie in den Evangelien, zumal dem matthäischen, geschieht. Gerade entgegengesetzt wird *σοφίζειν* 2 Petr. 1, 16 (S. 97) gebraucht. Während in unserer Stelle die denkende Ver-

mittelung des neuen christlichen Bewusstseins mit dem vom Judenthum übernommenen Vehikel göttlicher Offenbarung in der h. Schrift A. T. durch pneumatisch allegorische Exegese gemeint ist, sind dort die *μῦθοι σεσοφισμένοι* klug ersonnene, fälschlich als *σοφία* ausgegebene (sophistische) Fabeleien. Uebrigens nennt auch Lucian (*περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς*, c. 13) Christus einen *σοφιστής*, das Christenthum *τὴν θαυμαστὴν σοφίαν τῶν Χριστιανῶν* (c. 11). — *σοφὸς εἴς τι*: vgl. Röm. 16, 19. — *σωτηρίαν*: zur Rettung, zum Heil gereicht dieses Weisewerden. Unter oder hinter den *γράμματα* liegen *θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως*, die als *ἀπόκρυφοι* (vgl. Kol. 2, 3) erst noch zu heben sind und durch allegorische Exegese wirklich gehoben werden. — *διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: verbindet Hofmann, wie wenn der Artikel *τὴν* wiederholt wäre, mit *σωτηρίαν*, während die gewöhnliche Auslegung es richtig zu *σοφίσαι* zieht. Der Glaube, welcher in der, durch seinen Gegenstand, die Person Christi, bestimmten Sphäre (*ἐν*) verbleibt, ist nicht das Ziel, zu welchem jene Beschäftigung mit dem A. T. führt, sondern das bereits anderwärts mitzubringende Mittel (*διά*), die conditio sine qua non, wenn dieselbe ihre Bildungskraft beweisen (Beck) und *εἰς σωτηρίαν* gereichen soll. Also Augustin's fides praecedit intellectum; denn ohne die *πίστις* an den *σωτήρ* (1, 10), d. h. zwar nicht gerade den Kirchenglauben (Bahnsen), aber doch die den Standpunkt der Erfüllung einnehmende christliche Weltanschauung, lässt sich in und hinter den *γράμματα* des A. T. die wahre Beziehung (Weissagung, Typus) auf den *σωτήρ* nicht finden; dagegen dient die Beschäftigung mit solcher, den tödtenden Buchstaben (2 Kor. 3, 6) überwindenden, Exegese zur weiteren Bestärkung des allerdings schon vorhandenen Glaubens an Christus und also *εἰς σωτηρίαν* (vgl. de Wette, Huther, Wiesinger, Weiss S. 447). Es inhärirt jene *δύναμις εἰς σωτηρίαν* nicht sowohl, wie nach der gewöhnlichen Exegese der Fall ist (S. 161), den *γράμματα* an sich, als vielmehr der an sie herantretenden *πίστις* (vgl. Reuss). Auch die Irrlehrer hatten ihre *γράμματα*, anstatt aber sie *διὰ πίστεως ἐν Χριστῷ* zu normiren, unterstellten sie das Christenthum *Ἰουδαϊκοῖς μύθοις* Tit. 1, 14; ihre *γράμματα* waren daher nicht *δυνάμενα σοφίσαι εἰς σωτηρίαν*, sondern *κενοφωνίαι βέβηλοι* 2, 16, *μῦθοι βέβηλοι καὶ γραώδεις* 1 Tim. 4, 7. — *τῆς ἐν*: Verbindung von *πίστις* mit *ἐν* kennt auch Paulus (Gal. 3, 26. Kol. 1, 4. Eph. 1, 15), jedoch steht bei ihm der Artikel stets vor *πίστις*, dagegen in PB. (noch 1 Tim. 3, 13) vor *ἐν*, wie Apg. 20, 21. 26, 18.

Vs. 16. *Πᾶσα γραφὴ*: nicht »die ganze Schrift« (Wiesinger), denn der Artikel fehlt. In den Stellen Matth. 2, 3. Apg. 2, 36. Röm. 11, 26 folgen Eigennamen, vor welchen der Artikel weggelassen wird;

über Eph. 2, 21 vgl. Meyer und Hofmann; in den übrigen Stellen, welche zum Erweise dafür, dass πᾶς ohne Artikel »ganz« heissen könne, angeführt werden, nämlich Eph. 3, 15. 1 Petr. 1, 15. Hebr. 3, 4 heisst es vielmehr »jeglicher, jeder«, wie sonst überall, wo es ohne Artikel steht, vgl. S. 162. — γραφή: die γραφὴ κατ' ἐξοχήν ist den Juden der Kanon des A. T. Der gesammte Kanon heisst ἡ γραφή oder noch gewöhnlicher αἱ γραφαί. Aber ἡ γραφὴ αὕτη (Marc. 12, 10. Luc. 4, 21) oder ἡ γραφὴ ἥ (λέγουσα und ähnliches vgl. Joh. 19, 24. Apg. 1, 16. S. 35. Jak. 2, 23) oder τὸ γεγραμμένον τοῦτο (Luc. 20, 17) ist die einzelne Schriftstelle. Darnach ist πᾶσα γραφή »jede Schriftstelle, alles was geschrieben steht« (Rothe: Zur Dogmatik, S. 181. Hofmann: Schriftbeweis, I, S. 573. Bahnsen: terminus technicus für das in den als heilig gehaltenen Schriften Geschriebene). — θεόπνευστος: nur hier. Vulgata übersetzt durch inspirata, was den kirchlichen Ausdruck inspiratio veranlasste, als actio inspirandi und als affectio inspirati. Hier bedeutet das passivisch zu verstehende (vgl. Winer, S. 108) Wort »gottgehaucht, vom Geist Gottes durchweht«, wie ähnlich die ᾠδαὶ πνευματικαί Eph. 5, 19 geisterfüllte, vom h. Geiste herrührende Lieder; vgl. auch Philo's fünf Bücher περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους (Tertull. de anima 47). Also »alle auf göttlichen Antrieb niedergeschriebene γραφή«. — καί: steht in allen Uncialhandschriften, fehlt dagegen in Uebersetzungen (Syr.) und bei Kirchenvätern (Clem. Alex. Tert.). In letzterem Falle wäre θεόπνευστος Attribut zum Subject, und selbst im ersteren könnte es das sein, wenn καί = »auch« gefasst wird. Weil jedoch γραφή im prägnanten Sinne (»Schriftstelle«) steht (S. 162), ist, mit Beibehaltung des καὶ, θεόπνευστος in enger Verbindung mit ὠφέλιμος, also als Prädicat zu nehmen: »jede Schrift ist von Gott gehaucht und (als solche, darum) nütze« u. s. f. Wie die ὄνειροι θεόπνευστοι des Plutarch (De plac. phil. 5, 2) solche Träume sind, die nur durch das im Bilde (dem σῶμα) zugleich enthüllte und verhüllte πνεῦμα als von Gott durchhauchte sich bezeugen, die also einer geistigen Deutung unterliegen, so erweisen sich auch die einzelnen γραφαί insofern als θεόπνευστοι, als dem σῶμα der Buchstaben ein tieferes Verständniss abzugewinnen ist. Dieses πνεῦμα zu finden, ist nicht jeder Mensch befähigt; solches vermag nur der ἄνθρωπος πνευματικός vermöge seiner theologischen Studien (γράμματα). Den falschen Pneumatikern der gnostischen Irrlehrer treten die kirchlichen Pneumatiker gegenüber, deren Gnosis darum keine ψευδώνυμος ist, weil sie in den theopneustischen Schriften διὰ πίστεως ἐν Χριστῷ keine Aeonen etc., sondern überall Christum sucht und findet. Ein solcher rechter Pneumatiker war noch Apg. 18, 24 der δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς genannte Allegorist Apollos. »Insgemein versteht man nun

die von ihr ausgesagte Nützlichkeit so, dass sie demselben, der sie liest, zu dem gedeihe, was aufgezählt wird. Aber lehren, strafen, bessern, bilden ist doch ein Thun des Einen am Andern, und hiefür nützlich sein heisst doch etwas Anderes, als hiedurch nützen« (Hofmann). Es bestätigt sich also, dass schon Vs. 15 vom christlichen *γραμματεύς* die Rede ist. — *διδασκαλίαν*: nach dem Vorigen also nicht »um aus ihr zu lernen« (Ewald), sondern »den, der ein Mensch Gottes sein soll, das zu lehren, was er wissen muss, um es sein zu können« (Hofmann). — *ἔλεγχον*: besser nach ℵ A C *ἐλεγμόν*, in letzterer Lesart nur hier, in ersterer noch Hebr. 11, 1, ist »Ueberführung, Ueberweisung«, hier von einem praktischen Irrthum, d. h. von der sittlichen Verfehlung, der Sünde, wie Tit. 2, 15. 1 Tim. 5, 20; vielleicht auch speciell von der Irrlehre, wofür Tit. 1, 9. 13 sprechen könnte (so Bahnsen). Uebrigens schliesst sich dieses zweite an das erste, die aus der allegorischen Deutung der Schrift zu entwickelnde Erkenntniss, insofern an, als man dem Buchstaben des A. T. auch wo es auf einfache Berichterstattung abgesehen ist, eine sittliche Mahnung oder Vorschrift zu entlocken wusste, wie Beispiele hierfür der Barnabasbrief liefert. — *ἐπανόρθωσιν*: nur hier im N. T., die Wirkung auf das Willensvermögen, Wiederaufrichtung der Energie, ein *ἀναζωπυρεῖν* des sittlichen Muthes bezeichnend; vgl. *νουθεσία* 1 Kor. 10, 11. Ueberhaupt gibt diese Stelle zu dem zweiten Ausdruck Anlass, wie Röm. 15, 4 zu dem ersten (S. 115). — *παιδείαν*: noch Eph. 6, 4 (Kinderzucht). Hebr. 12, 5. 7. 8. 11. Gemeint ist die Erziehung als Förderung in der Weiterentwickelung des christlichen Lebens, wie Tit. 2, 12; unter Umständen auch speciell Zucht, die an den Irrlehrern sich vollzieht (Bahnsen), wofür 1 Tim. 1, 20 sprechen könnte; aber das Folgende weist in eine allgemeinere Sphäre, sofern sich das »züchtigende Thun» *ἐν δικαιοσύνῃ* bewegt, also in der Herstellung sittlicher Rechtbeschaffenheit überhaupt seinen Endzweck hat (S. 175). — Der Nutzen, welchen der kirchliche Pneumatiker, der zugleich Amtsträger ist, aus jeder einzelnen *γραφή* als einer theopneustischen vermöge seines *εἰδέναι γράμματα* zu ziehen vermag, berührt somit seine Thätigkeit an der Gemeinde zunächst in zwiefacher Richtung; er gewinnt daraus den richtigen Stoff für seine theoretische und die richtige Orientirung für seine praktische Lehrthätigkeit; letztere Seite an der Sache erscheint in dreifachem Ausdrucke, welcher nach Pfleiderer's Bemerkung den drei Stadien des sittlichen Lebensprozesses entspricht: Reue über das Böse (Busse). Umkehr zum Göttlichen (Glaube). Fortschritt im Guten (Heiligung).

Vs. 17. *Ἵνα*: Endzweck nach gewöhnlicher Auslegung der Nutzbarkeit der *γραφή*, so dass es von *ὠφέλιμος* abhängig wäre, nach

Hofmann's richtiger Erfassung des vorigen Vs. dagegen des Lehrens, Tadelns, Wiederaufrichtens und Züchtigens; der Vs. »benennt das, was dieses Thuns Ziel und Zweck ist«. — ἄρτιος: nur hier im N. T., eigentlich »anpassend, angemessen, im gehörigen Stand«, also nicht dasselbe wie τέλειος Kol. 1, 28 (gegen Wiesinger). — ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος: nicht Amtsbezeichnung (Bengel, Heydenreich, de Wette, Bahnsen), sondern der Christ, welchem die Vs. 16 beschriebene Amtsthätigkeit gilt, als der Gott angehörige Mensch heisst so, und »dasjenige an ihm zu thun, was dazu dient, dass er es werde, ist alle gotteingegebene Schrift dem, welchem es obliegt, nützlich« (Hofmann). Dieselbe Bezeichnung noch 1 Tim. 6, 11 (vgl. Weiss, S. 460), nicht bei Paulus. — πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν: noch Tit. 1, 16. 3, 1 und Eph. 2, 10. Ueber den Begriff s. z. 2, 21. — ἐξηρτισμένος: noch (aber zeitlich) Apg. 21, 5; ähnlich κατάρτισις 2 Kor. 13, 9, καταρτισμός Eph. 4, 12 und Hebr. 13, 21 καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. »Ausgerüstet« also wird der Christ, an welchen διδασκαλία, ἐλεγμός, ἐπανόρθωσις, παιδεία mit Erfolg gewendet worden sind, mit einer eigenen Virtuosität πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν (vgl. S. 281). Auch Letzteres ist somit nicht von amtlicher Function zu verstehen, wozu nur 4, 2 verleitet hat, als ob das Lehren, Ueberführen, Wiederaufrichten und Züchtigen Vs. 16, die »guten Werke« wären, wozu der kirchliche Beamte tüchtig wird (Bahnsen).

Viertes Capitel.

Vs. 1—6: Ermahnung zur Amtstreue nach dem Vorbilde des Apostels, um derselben frohen Aussichten theilhaftig zu werden. Dabei ruht die Vs. 1 anhebende Beschwörung des Apostels bezüglich des zukünftigen Verhaltens des Timotheus auf der 3, 10 f. constatirten Thatsache bisheriger treuer Nachfolge (Schleiermacher, S. 151 f.).

Vs. 1. Διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ: s. z. 2, 14. Die in lect. rec. auf διαμ. folgenden Worte οὖν ἐγώ sind mit ℵACD zu streichen, und ebenso τοῦ κυρίου vor Χριστοῦ Ἰησοῦ. — τοῦ μέλλοντος κρίνειν: so ist zu lesen, nicht κρῖναι, welches zu schlecht bezeugt ist. Der Richtende ist Christus, wie Joh. 5, 22. 27. Apg. 10, 42. 17, 31. Paulus aber schreibt das Endgericht Gott zu (Röm. 2, 5; vgl. 2 Thess. 1, 5), vermittelt allerdings durch Christus Röm. 2, 16. 1 Kor. 4, 5). Von diesem κρίνειν ist in den PB. nur hier die Rede, wo dem Timo-

theus die Unvermeidlichkeit der Rechenschaftsablegung, sei es, dass er die Zukunft Christi erlebt oder nicht, nahe gelegt wird (Wiesinger). — *ζῶντας καὶ νεκρούς*: jedenfalls eigentlich zu verstehen, wie 1 Thess. 4, 16. 17. 1 Kor. 15, 51. 52. Zum ganzen Ausdruck vgl. 1 Petr. 4, 5 *οἳ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς* und Apg. 10, 42 (S. 118). — *καί*: so ist mit ℵACD zu lesen, statt des *κατά* der lect. rec. Bei letzterer Lesart hätten wir eine Präposition der Zeit vor uns, zu *κρίνειν* gehörig (Matth. 27, 15. Apg. 13, 27. Hebr. 3, 8). Nach der richtigen Lesart dagegen ist *τὴν ἐπιφάνειαν* von *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ* abhängig, als Accus. der Beschwörung, vgl. Marc. 5, 7. Apg. 19, 13, besonders 1 Thess. 5, 27, auch Jak. 5, 12; dagegen hängt 1 Kor. 15, 31 (*νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν*) die Beschwörung nicht vom Verbum ab, sondern ist selbständig. De Wette fasst den Accus. hier wie Deut. 4, 26 *διαμαρτύρομαι* (»rufe zu Zeugen an«) *ὑμῖν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*; dann aber müsste eine Doppelbedeutung des Wortes angenommen und dasselbe in Gedanken wiederholt werden: »ich bezeuge vor Christus und rufe seine Wiederkunft zum Zeugen an«; auch können zukünftige Dinge nicht wohl zu Zeugen angerufen werden (Huther, Hofmann); und der folgende Vs. führt auf den Sinn des bittenden Beschwörens (Wiesinger). Durchaus also ist es zu fassen wie auch 1 Tim. 5, 21. »Vor Gott und Christus etwas sagen ist so viel, als Gott und Christum zum Zeugen nehmen. Im vorliegenden Falle soll sich der, welcher ermahnt wird, die Ermahnung vor diesen Zeugen gesagt sein lassen, sie als eine vor ihnen vernommene aufnehmen. Hiedurch bekommt aber *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ* den Sinn einer Beschwörung« (Hofmann). Das *καί* vor *ἐπιφάνειαν* kann entweder einfach an *ἐνώπιον* sich anschliessen (Bahnsen: vor Gott und bei der Zukunft), oder mit dem folg. *καί* zusammengenommen werden (Hofmann: sowohl . . als auch), was besser zu dem wiederholten *αὐτοῦ* passt: »Bei der Erscheinung Christi Jesu beschwört ihn der Apostel, indem es dann gilt, vor ihm, dem Richter, bestehen zu können, und bei seiner mit ihr beginnenden königlichen Herrschaft beschwört er ihn, weil es dann gilt seiner Herrlichkeit mittheilhaft zu sein«. Vgl. auch Ewald, Beck. — *ἐπιφάνειαν*: s. z. 1, 10. Paulus gebraucht, um Christi Wiederkunft zu bezeichnen, die Ausdrücke *ἀποκάλυψις* (1 Kor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7 und 1 Petr. 5, 1) und *παρουσία* (1 Kor. 15, 23. 1 Thess. 2, 19. 3, 13. 4, 15. 5, 23. 2 Thess. 2, 1. 8), welche beide in PB. nicht vorkommen; vgl. aber auch Kol. 3, 4 *ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ*. — *καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*: kein Hendiadys mit *τὴν ἐπιφάνειαν*, wie deutlich das wiederholte *αὐτοῦ* zeigt. Das regnum gloriae, welches dann beginnt, ist als letztes Ziel und

Ende aller Arbeit der Christen ein durchaus geeigneter Gegenstand der feierlichen Beschwörung. Vgl. den Schwur »bei seiner grossen Herrlichkeit und Ehre und bei seinem ruhmwürdigen Reich und bei seiner Grösse« Hen. 103, 1. Das *αὐτοῦ* geht hier natürlich auf Christus. Paulus kennt zwar meist nur eine *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Röm. 14, 17. 1 Kor. 4, 20. 6, 10. 15, 24. 50. Gal. 5, 21. Kol. 4, 11. 1 Thess. 2, 12. vgl. 2 Thess. 1, 5), doch auch nach Maassgabe von 1 Kor. 15, 24—28 eine dazu überleitende *βασιλεία τοῦ υἱοῦ* (Kol. 1, 13), so dass schon Eph. 5, 5 die *βασιλεία* geradezu eine *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ* (vgl. Krit. der Eph.- u. Kol.-Briefe. S. 229 ist. In PB. ist die *βασιλεία* an beiden Orten, da sie erwähnt wird (noch Vs. 18), eine *βασιλεία Χριστοῦ* (S. 190).

Vs. 2. *Κήρυξον*: es folgt eine förmliche Pastoralinstruction in lauter eindringlichen Imperativen. Der *κῆρυξ* 1, 11 gebietet dem Timotheus *κήρυξον*. Das Verbum in PB. noch 1 Tim. 3, 16, bei Paulus häufig; doch sagt er *κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον* (Gal. 2, 2. Kol. 1, 23. 1 Thess. 2, 9; vgl. Matth. 4, 23 von Jesus selbst) oder *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως* (Röm. 10, 8), nicht aber *τὸν λόγον*, wozu übrigens zu ergänzen ist *τοῦ θεοῦ*; s. z. 2, 9. — *ἐπίστηθι*: unrichtig ergänzen Heydenreich u. A. *τῷ κηρύσσειν*; vgl. Luther: »halte an«. was *ἐφίστασθαι* (unser Aor. sec. activ. gehört zum Medium) nur im Sinne des Haltmachens heissen könnte; dagegen hat es im N. T. (in PB. noch 4, 6; bei Paulus nur 1 Thess. 5, 3), aber oft in beiden Lucas-Schriften die Bedeutung accedere »herzutreten«: hier entweder zu den Versammlungen (Bretschneider, de Wette) oder: zu den Einzelnen (Huther). Natürlich ergänzt sich dabei »mit dem Worte«. — *εὐκαίρως*: im N. T. noch Marc. 14, 11; aber *εὐκαιρεῖν* auch 1 Kor. 16, 12. — *ἀκαίρως*: im N. T. nur hier, aber *ἀκαιρεῖσθαι* Phil. 4, 10, wie Apg. 24, 25. Gemeint ist nicht, dass er hintreten soll, gleichviel ob ihm die Umstände gelegen scheinen oder angelegen (Wiesinger. Huther, Reuss), sondern gleichviel ob er denen, an die er herantritt, gelegen kommt oder nicht (de Wette, Ellicott, Hofmann, Stirm, S. 69: »ernste Warnung vor der Politik des Zuwartens«). Falsch bezogen die Kirchenväter das *ἀκαίρως* auf ungünstige Verhältnisse des Verkündigers des Wortes, hier auf des Timotheus Gefahren u. dgl. So noch Beck. — *ἔλεγξον*: noch 1 Tim. 5, 20. Tit. 1, 9. 13. 2, 5; auch in Paulinen (1 Kor. 14, 24. Eph. 5, 11. 13, vgl. *ἔλεγμός* 3, 16). Strafen soll Tim. Alles, was eben sittlich strafbar (zu rügen ist: Irrlehren und Sünden. — *ἐπιτίμησον*: ein starker Ausdruck, in der epistolischen Literatur des N. T. nur noch Jud. 9, aber oft bei den Synoptikern, besonders bei Lucas; bei Paulus wenigstens 2 Kor. 2, 6 das Subst. *ἐπιτιμία*. Es ist »drohen, Jemand mit etwas bedrohen«.

Hier: drohe, wo das Strafen nichts hilft, nämlich mit dem zukünftigen Gericht Vs. 1. — *παρακάλεσον*: wo das Strafwort Eingang gefunden, da rede mahnend und tröstend zu; denn Beides liegt in *παρακαλεῖν*, das auch bei Paulus oft vorkommt, wie in PB. — In diese vierfache Modification zerfällt also dem Verfasser das *κηρύσσειν*: predigen das Wort (= *διδάσκειν*, lehren), überführen (so dass sich der Hörer getroffen fühlt, bestrafen (durch Vorhaltung des göttlichen Ernstes und Gerichtes), ermahnen (erwecken zum rüstigen Vorschreiten im Werk des christlichen Lebens). Hier also wäre, wenn wirklich von dem Verhalten Einzelnen gegenüber (Huther), so auch von wirklicher Seelsorge, wenngleich ausnahmsweise (vgl. S. 282), die Rede (Rothe; aber der Gedanke ist nur: »im einzelnen Fall, je nachdem es nöthig ist« (Hofmann), soll er so oder anders reden. — *ἐν*: gehört zu *παρακάλεσον*. Das erste der folgenden Subst. gibt die Gemüthsstimmung, das zweite die Methode des *παρακαλεῖν* an (de Wette, Bahnsen). — *μακροθυμία*: s. z. 3, 10. Die Langmuth lässt sich durch geringen Erfolg nicht abschrecken. — *διδαχῇ*: die Ermahnung sieht es nicht auf blosse Erschütterung und Rührung ab, sondern soll und will zugleich Belehrung sein. Vgl. Calvin: qui fervore tantum et acrimonia pollent, solida autem doctrina non sunt muniti, strenue se fatigant, magnos dant clamores, tumultuantur, idque sine profectu, quia aedificant absque fundamento. »Die Leute sollen nicht nur Worte hören, nicht nur Scheltreden, sondern sie sollen auch verstehen, was sie hören, und einsehen lernen, wesshalb sie gescholten werden« (Bahnsen). Das Wort *διδαχή*, in PB. noch Tit. 1, 9, ist paulinisch (Röm. 6, 17. 16, 17. 1 Kor. 14, 6. 26); zur Sache vgl. 2, 24.

Vs. 3. Begründung der Ermahnung. Es scheint, als solle die Aussicht auf Opposition zu starkem Auftreten veranlassen (Stirm, S. 67). In Wahrheit kann das begründende Moment nur darin liegen, dass Tim. den zukünftigen Gefahren (vgl. 3, 1. 2) vorbauen soll. Diese aber sind freilich nach 3, 5—9 schon da (vgl. S. 157), und gibt es insofern nichts mehr vorzubauen (Bahnsen). Selbst nach Schleiermacher freilich »können solche Kleinigkeiten, wie dass hier noch nach der Beschwörung Cap. 4, 3 ein einzelner Zug nachgetragen wird, der sich dem Apostel in seiner Bestimmtheit erst später darstellte, in einem vertrauten Briefe unmöglich befremden« (S. 151). Anders hätte er geurtheilt, wenn ihm die Beobachtung im ersten Briefe aufgestossen wäre. — *καιρός*: s. z. 3, 1. — *τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας*: s. z. *ὑγιαινόντων λόγων* 1, 13. Der Ausdruck *ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία* kommt nur in den PB. vor (noch 1 Tim. 1, 10. Tit. 1, 9. 2, 1); vgl. S. 177; über *ὑγιαίνειν* s. z. 1, 13 und über *διδασκαλία* z. 3, 10. Der *διδασκαλία ὑγιαίνουσα*, die sich auf gesunde Exegese im Sinne von

3, 15 gründet, steht gegenüber die *ματαιολογία* der Gegner. — *οὐκ ἀνέξονται*: das Verbum *ἀνέχεσθαι*, in PB. nur hier, aber öfters bei Paulus, ist »ertragen, sich gefallen lassen«, vgl. Hebr. 13, 22. Aehnlich wie hier (aures praebere) 2 Kor. 11, 4. Apg. 18, 14. Im Griech. meist mit Acc., selten mit Gen., wie im N. T. verbunden. — *ἐπισωρεύσουσιν*: nur hier im N. T., kann heissen »hinzuhäufen« (Hofmann, eben darum aber auch (Bahnsen) »in Masse herbeischaffen, aufhäufen« (Flatt, Mack, de Wette, Wiesinger), und zwar ohne schlimmen Nebenbegriff (wie Mosheim, Heydenreich: »zur Last«). Vorher ist mit ℵACD zu lesen *κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας*. — *κνηθόμενοι*: im N. T. nur hier, »kitzeln, Jucken bereiten«, hier Angabe des Beweggrundes, aber nicht als sollten ihnen erst die Irrlehrer die Ohren kitzeln (Matthies, Huther), sondern: »weil sie einen Kitzel am Ohr empfinden« (Hofmann, Bahnsen), also kein wahres Herzensbedürfniss. Die Fassung »indem sie die Ohren sich kitzeln lassen«, nämlich von den predigenden Irrlehrern selbst (Ewald), setzt das Dasein dieser letzteren, die ja erst herbeigeholt werden sollen, schon voraus. — *τὴν ἀκοήν*: Acc. der näheren Bestimmung.

Vs. 4. *Ἀποστρέψουσιν*: s. z. 1, 15 und vgl. Tit. 1, 14. — *μύθους* (S. 97): nicht »Sagenhaftes« (Hofmann), sondern »Sagen, Fabeln«. Je nachdem man über die Irrlehrer der PB. denkt, sind darunter entweder jüdische apokryphische Dinge oder gnostische Mythologien zu verstehen; s. S. 128. 134f. 147. — *ἐκτραπήσονται*: dem Verbum (S. 96) geben Grotius, Wolf, Carpzov, Heinrichs, Bleek, de Wette passive Bedeutung, aber durch den Sprachgebrauch gerechtfertigt (vgl. 1 Tim. 1, 6) ist allein die mediale Bedeutung: »(vom bisher betretenen Wege) abbeugen, abirren«, deflectere.

Vs. 5. *Σὺ δέ*: s. z. 3, 10. — *νῆφε*: in PB. nur hier (vgl. 2, 26 *ἀνανήψειν*), aber auch bei Paulus in gleichem Sinne wie hier (1 Thess. 5, 6. 8; ebenso 1 Petr. 1, 13. 4. 7. 5, 8). Es bezeichnet die klare Besonnenheit im Denken und Handeln, spiritualem sobrietatem (Calvin); im Gegensatz zu allem halb- oder unbewussten, leidenschaftlichen Thun und extravagantem, schwindelhaftem Denken. Letzteres ist hier der Hauptgesichtspunct, da die Irrlehrer als umnebelte (3, 4) und hirnverbrannte (3, 8. 9) Schwindler (3, 13) erscheinen. — *ἐν πᾶσι*: »in allen Stücken«. — *κακοπάθησον*: s. z. 2, 9 und vgl. 1, 8. 11. — *ἔργον*: hier im speciellen Sinne eines bestimmten Amtes; s. z. 1 Tim. 3, 1; bei Paulus vgl. 1 Thess. 5, 13. 1 Kor. 16, 10. Gal. 6, 4. Phil. 1, 22. 2, 30. Eph. 4, 22. — *εὐαγγελιστοῦ*: im N. T. noch Apg. 21, 8. Eph. 4, 11. Nach letzterer Stelle gab es ein besonderes Amt der Evangelisten, das im Anschlusse an die Autorität der Apostel und neutestamentlichen Propheten, welches sich auf die gesammte Kirche be-

zieht, genannt und vom speciellen Gemeindeamt der Hirten und Lehrer ausdrücklich unterschieden wird. Theodoret zu Eph. 4, 11 schildert sie als solche die *περιΐοντες ἐκήρυττον*, und die herkömmliche Meinung denkt geradezu an Christen, die den besonderen Beruf in sich fühlten, das Leben Christi darzustellen und somit die Kunde von der historischen Seite des Christenthums zu erhalten. Daher schon Eusebius (Kirchengesch. III, 37, 2) ihre Thätigkeit auf die »Ueberlieferung der heiligen Evangelien« ausdehnt und Chrysostomus die Verfasser der letzteren darunter versteht. Letztere Beziehung ist insofern nicht ohne Weiteres abzuweisen, als doch die beiden epistolischen Stellen, welche der Evangelisten erwähnen, bereits dem zweiten Jahrh. angehören und überdiess feststeht, dass sowohl der Autor ad Ephesios (vgl. Kritik der Epheser- und Kol.-Br. S. 248 f.), als unser Briefsteller die synoptische Evangelienliteratur kannte. So gut namentlich Jener bei den *προφῆται* an den Apokalyptiker dachte (Kritik, S. 246), konnte er auch unter den *εὐαγγελισταί* Schriftsteller verstehen, deren Thätigkeit er dann als für die Kirche constitutiver Natur betrachtet hätte. Aus der Apg. 21, 8 bezeugten Benennung des Philippus als *εὐαγγελιστής* scheint dagegen zu erhellen, dass die Evangelisten keinen ständigen Auftrag hatten, da das Amt des Philippus vielmehr ursprünglich das eines Siebenmannes (Apg. 6, 5), d. h. eines mit der Sorge für die finanziellen Verhältnisse der jerusalemischen Christenheit beauftragten Gemeindebeamten war. Also lediglich weil er das Charisma dazu hatte, richtete Philippus das *ἔργον εὐαγγελιστοῦ* zuerst vielleicht nebenher aus, später, als er nach Cäsarea übergesiedelt war (Apg. 8, 5. 26), ausschliesslich, so dass er jenen Beinamen erhielt, der ihn zugleich dem gleichnamigen Apostel gegenüber charakterisirt. In den, auch sonst den Vorstellungskreis der Apostelgeschichte theilenden, PB. wird das Wort ungefähr dieselbe Bedeutung haben, folglich den Tim. als einen evangelischen Sendboten bezeichnen (S. 222). »Da er sich aber zur Zeit in einer christlichen Gemeinde befand, so hatte er zunächst in ihr seine Begabung zu verwerthen, und handelt desshalb der Brief davon, dass und wie er dies thun soll« (Hofmann). Damit ist der Unterschied der Evangelisten von den Aposteln gegeben (S. 223). Omnis apostolus evangelista, non omnis evangelista apostolus (Pelagius). Die Apostelgehülfen waren *συνεργοί* im ganzen Umfange apostolischer Amtsthätigkeit (vgl. 1 Kor. 16, 10 *Τιμόθεος . . . ἔργον κυρίου ἐργάζεται ὡς κἀγώ*), also auch im *ἔργον εὐαγγελιστοῦ*. — *διακονίαν*: das Wort noch 4, 11. 1 Tim. 1, 12. Wer die *διακονία εὐαγγελιστοῦ* ausübt, ist ein *διάκονος τοῦ εὐαγγελίου* Eph. 3, 7. Kol. 1, 23 (vgl. 2 Kor. 3, 6 *διάκονος καινῆς διαθήκης*); vgl. S. 222 f. und Eph. 4, 12 *εἰς ἔργον διακονίας*, wo verbunden erscheint, was hier ge-

trennt ist. — *πληροφόρεσον*: das Verbum *πληροφορεῖν* (von *πλήρης* und *φορέω*, plenum fero, gesto) kommt bei echt griech. Schriftstellern nur selten und kaum an einer ganz sicheren Stelle vor. Auch in LXX findet es sich nur Kohel. 8, 11 *ἐπληροφορήθη καρδία υἱῶν τοῦ ἀνθρώπου ἐν αὐτοῖς τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν*; dagegen im N. T. öfters (s. z. Vs. 17), aber das Activ nur hier. Auch in der angrenzenden Literatur findet es sich passivisch, so bei Ignatius (Magn. 8, 2. 11. Philad. inscr. Smyrn. 1, 1) und Test. XII patr. (Gad 2: *τῇ πλεονεξίᾳ ἐπληροφορήθην τῆς ἀναιρέσεως αὐτοῦ*). Meyer (zu Luc. 1, 1) will nun auch für unsere Stelle die bei Paulus statt habende (s. z. Vs. 17) Bedeutung »zur völligen Anerkennung bringen« geltend machen. Aber dann müsste doch irgend gesagt sein von wem oder bei wem diese Anerkennung zu bewirken sei. Dagegen beweist Apg. 12, 25 *πληρώσαντες τὴν διακονίαν*, mit unserer Stelle verglichen, dass *πληροφορεῖν* und *πληροῦν* als Synonyma gelten; vgl. auch Apg. 13, 25 *ὡς δὲ ἐπλήρου Ἰωάννης τὸν δρόμον* mit dem folgenden Vs. 7 *τὸν δρόμον τετέλεκα*. Der Verfasser bewegt sich ganz in der Vorstellungs- und Ausdrucksweise der Apostelgeschichte und des Paulus (vgl. S. 107); sein vollerer Ausdruck kommt lediglich auf Rechnung des rhetorischen Styls. Aber nicht blos »ausrichten« (Luther), sondern »vollführen, vollenden, voll hinausführen«, ist nach Analogien dieser Stellen zu übersetzen.

Vs. 6. Timotheus soll seine *διακονία* »vollenden«, indem er nach des Apostels Tod als Nachfolger seinen Platz ausfüllt (S. 223). Daher wird *ἐγώ γὰρ* nachdrücklich vorangestellt, im Gegensatz von *σὺ δέ* Vs. 5. Ueber die innere Angemessenheit der Stelle vgl. S. 60. — *ἤδη*: »schon«, was er jetzt leidet ist der Anfang des Endes, der Todesnoth. — *σπένδομαι*: ebenso nur noch Phil. 2, 17 *ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι* (S. 100. 115 f.). Es ist nicht sanguinem meum libo, auch nicht, wie *κατασπένδομαι*, »ich werde besprengt, geweiht« (Heydenreich), sondern: »ich werde als Trankopfer ausgegossen, libirt«, mein Blut wird vergossen wie der Opferwein am Altar Gottes, vgl. namentlich Ex. 30, 9 (Ewald, Bahnsen, Beck): ein um so passenderes Gleichniss, als Paulus sein Leben einer heiligen Sache opfert (Reuss). In der Originalstelle wird eine derartige Nebenbeziehung allerdings deutlicher ausgedrückt, und wieder anders ist die Vorstellung Röm. 15, 16 *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Hier ist Paulus als Opferpriester gedacht, die Predigt als der Opferdienst, die bekehrten Heiden als die Opfergaben. — *ἀναλύσεως*: nur hier; aber *ἀναλύειν* Phil. 1, 23 (S. 115), sonst im N. T. nur Luc. 12, 36 (*ἀναλύειν ἐκ τῶν γαμῶν*), aus welcher

Stelle die Bedeutung »aufbrechen« erhellt. Daher *ἀνάλυσις* nicht »Auflösung«, sondern »Aufbruch« heisst, hier natürlich im Sinne eines Wegziehens aus der Zeitlichkeit, vgl. Clem. Rom. 44, 5 *μακάριοι οἱ προοδοιπορήσαντες πρεσβύτεροι, οἵτινες ἔγκαρπον καὶ τελείαν ἔσχον τὴν ἀνάλυσιν.* — *μου*: so ist nach *ἀναλύσεως* mit ℵ A C zu lesen gegen lect. rec. *τῆς ἐμῆς ἀναλύσεως.* — *ἐφέστηκε*: tritt herzu, d. h. steht nahe bevor, s. z. Vs. 2.

Vs. 7. Zu lesen ist nach ℵ A C *τὸν καλὸν ἀγῶνα.* — Der Artikel bezeichnet wie 1 Tim. 6, 12, den bestimmten Lebenskampf. Ueber *καλόν* s. z. 1, 14. — *ἀγῶνα*: vgl. 1 Tim. 6, 12. So wie hier im Philipperbrief (S. 115); ähnlich Kol. 2, 1. 1 Thess. 2, 2; sonst im N. T. noch Hebr. 12, 1. Vgl. insonderheit unser *ἀγῶνα* und *δρόμον* mit *τρέχωμεν τὸν ἀγῶνα* Hebr. 12, 1. Die Bilder sind aus 1 Kor. 9, 24—26. Phil. 1, 27. 3, 12—14. Eph. 6, 11f. — *ἠγώνισμαι*: das Perf. zeigt an, dass der Kampf abgeschlossen ist, hinter ihm liegt; das Verbum ist paulinisch (1 Kor. 9, 25. Kol. 1, 29. 4, 12). — *δρόμον*: nur noch bei Lucas und zwar gleichfalls tropisch, vom Laufe im Stadium entlehnt, vgl. Gal. 2, 2. 5, 7. Röm. 9, 16, besonders aber 1 Kor. 9, 24 (S. 115); speciell zu *τὸν δρόμον τετέλεκα* das *οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα* Phil. 2, 16 und *ὡς τελειώσω τὸν δρόμον μου* Apg. 20, 24 (S. 118. 156), auch Apg. 13, 25 *ὡς δὲ ἐπλήρου τὸν δρόμον* (S. 96). Bei solchem *δρόμον τελειοῦν* oder *πληροῦν* ist Christus der *πρόδρομος* Hebr. 6, 20. *Τελειοῦν* (in PB. nur hier, bei Paulus öfters) ist übrigens ad finem perducere. — *τὴν πίστιν*: nicht »Treue« (Heydenreich), aber auch nicht »innerer Glaubenssinn« (Beck), sondern der Christenglaube, im Gegensatze zu allem Irrwahn, auch dem der verführerischen Irrlehre (Bahnsen). — *τετήρηκα*: habe ich bewahrt, nämlich gegen alle Versuchungen zu Verleugnung und Abfall. Bengel: res bis per metaphoram expressa nunc tertio loco exprimitur proprie. Aber was Phil. 3, 12f. als Streben erscheint, wird hier einfach in Vollendung umgesetzt (de Wette, Bahnsen). »Alle drei Sätze besagen wesentlich dasselbe. Denn sein *ἀγωνίζεσθαι* war ein *τρέχειν ἀγῶνα* und sein *ἀγών* ein *ἀγὼν πίστεως*« (Hofmann). Zur Sache vgl. S. 267.

Vs. 8. *Λοιπόν*: nicht künftig (Hofmann), sondern in reliquum (de Wette, Wiesinger, Huther, Ellicott, Reuss, Bahnsen). Eines bleibt ihm am Ende seines Lebens: der Blick auf den bereit liegenden Lohn, vgl. 2, 5. Bis auf den Kranz ist das Kampfspiel durchgemacht. Auch bei Paulus ist *λοιπόν*, *τὸ λοιπόν* gebräuchlich, z. B. 2 Kor. 13, 11; vgl. überdies Hebr. 10, 13 *τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος.* — *ἀπόκειται*: nach Kol. 1, 5 *διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν* (S. 115), sonst nicht bei Paulus, aber vgl. Hebr. 9, 27. Luc. 19, 20. Das Verbum wird gesagt von dem, was bei Seite gelegt ist und so be-

reit liegt zum künftigen Gebrauch: »es ist deponirt, aufbewahrt«, im Sinne von »wartet auf mich« (Ewald). — *ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος*: Fortsetzung des Bildes von Vs. 7. Die *ἐλπὶς ἀποκειμένη* (Kol. 1, 5) oder *προκειμένη* (Hebr. 6, 18) ist hier concreter als *στέφανος* gedacht, einstweilen freilich nur eine *παραθήκη* (s. z. 1, 12). — *τῆς δικαιοσύνης*: gen. appositionis, wie, gleichfalls neben *στέφανος*, *τῆς ζωῆς* (Jak. 1, 12. Apoc. 2, 10) oder *τῆς δόξης* (1 Petr. 5, 4). — *στέφανος*: vgl. LXX Ps. 20 (im hebr. Text 21), 4. Sap. 5, 16. 17. Hier Anspielung auf den Siegerlohn in den Wettspielen der Griechen nach 1 Kor. 9, 5 (S. 115); aber auch bei den Juden galt, wie die citirten Stellen (vgl. noch Apoc. 3, 11. 4, 4) zeigen, Krone oder Diadem als Sinnbild besonderer Ehre. — *ἀποδώσει*: ebenso Röm. 2, 6 (S. 115). Matth. 16, 27. — *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*: s. z. 1, 12. — *ὁ δίκαιος κριτής*: Appos. zu *ὁ κύριος*. Christus wird nur hier als unbestechlicher Kampfrichter so genannt, vgl. zu *κρίνειν* in Vs. 1. Mit *κριτής* (S. 97) wird Hebr. 12, 23. Jak. 4, 12 Gott, Apg. 10, 42. Jak. 5, 9 Christus bezeichnet. — *οὐ μόνον δὲ ἐμοί*: sc. *ἀπόκειται* (Bahnsen), nicht *ἀποδώσει*. Es ist dies für den Timotheus gesagt, der am Ende seines Lebens auch in der Lage sein möge, so zu sprechen (Hofmann). — *ἠγαπηκόσι*: da als Gegenstand der Liebe eher die erste Erscheinung Christi als die Parusie gedacht werden kann, welche letztere vielmehr Gegenstand der Hoffnung ist, ergibt sich die Alternative, entweder die *ἐπιφάνεια* wie 1, 10 auf den historischen Christus zu beziehen (Bahnsen), oder aber den Begriff der Liebe in den der sehnsuchtsvoll der Wiederkehr harrenden Erwartung oder Hoffnung umzudeuten (Matthies, de Wette, Huther, Hofmann, Beck). Für Ersteres spricht das Perfectum an sich (Winer, S. 315f.: die lieb gewonnen haben und in Folge dessen noch lieben), für Letzteres der Zusammenhang, wonach das Part. Perf. vom Standpunkt des Futurums *ἀποδώσει* verstanden werden will; ferner die Analogie von Ps. 33 (34), 13 = 1 Petr. 3, 10 *ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς*, wie denn auch Paulus 1 Kor. 2, 9 an der Stelle des sehnlich vertrauensvollen Erwartens (Jes. 64, 3 LXX *ὑπομένουσι*, vgl. Clem. Rom. 34, 8) das Gefühl der Befriedigung in der Liebe setzt (*ἀγαπῶσιν*); endlich die Parallelen Phil. 3, 20 *ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν* und Hebr. 9, 28 *τοῖς αὐτὸν ἀποδεχομένοις εἰς σωτηρίαν*. Paulus hat übrigens stets *ἀγαπᾶν τὸν θεὸν* (Röm. 8, 28. 1 Kor. 2, 9. 8, 3), wogegen *ἀγαπᾶν τὸν κύριον* Eph. 6, 24. 1 Petr. 1, 8 steht.

Vs. 9—22: Persönliche Nachrichten und Grüsse.

Vs. 9. *Σπούδασον*: s. z. 2, 15. Vgl. 1, 3. 8. — *ἐλθεῖν πρός με*: ebenso Tit. 3, 12. — *ταχέως*: paulinisch (1 Kor. 4, 19. Gal. 1, 6. Phil. 2, 19. 24; vgl. 2 Thess. 2, 2) und lucanisch (Luc. 14, 21. 16, 6). — Jetzt

erst wird das bislang höchstens einmal gestreifte erste Thema des Briefes, welches nur der Fiction angehört, ausgeführt, nachdem das zweite, eigentliche, Thema absolvirt ist (vgl. S. 404). Die von der Voraussetzung eines umgekehrten Verhältnisses beider Themata ausgehenden Ausleger verrathen durch die Unsicherheit ihrer Beurtheilung des Vs. die Haltlosigkeit des Bodens, auf welchem die traditionelle Exegese sich bewegt. Nachdem de Wette es auffällig befunden hatte, dass erst jetzt ein eigentlicher Zweck des Briefes zu Tage trete, meinte Möller, dieser Zweck sei eben dem andern, den Tim. zur Ausübung seines Berufes zu ermahnen, untergeordnet. Hofmann vermuthete, Tim. müsse in dem thränenreichen Brief, den er zu 1, 4 entdeckt hatte, erklärt haben, er wolle kommen, sobald Paulus es begehre. Mit solchem Begehren rücke nun Paulus nachträglich noch vor, indem er insonderheit baldige Ankunft wünsche. Auch nach Spitta (S. 583 f.) steigert sich die Empfindung der Sehnsucht (vgl. 1, 4) endlich zu der bestimmten Bitte. Aber wozu dann die ganze vorangehende Ausführung des zweiten Themas? Kann Timotheus nicht rasch genug zum Apostel kommen, so bedeutet das einen Strich durch die, auf ganz anderen Voraussetzungen beruhenden, Instructionen des Briefes (S. 62). Und wozu soll er überhaupt noch die Reise unternehmen, wenn der Apostel nach Vs. 7 schon in articulo mortis begriffen ist? »Dass sich Antworten auf diese Fragen finden lassen, geben wir gerne zu, aber ob auch solche, die so viel Wahrscheinlichkeit für sich haben, wie die Annahme, dass sich von Neuem die Unechtheit unseres Briefes zeige, ist fraglich« (Bahnsen).

Vs. 10. Begründung der Bestellung des Timotheus durch Hinweis auf die gegenwärtige Einsamkeit des Apostels (S. 34). Ueber Demas (Abkürzung von Demetrius oder Demarchus) s. S. 29. — *ἐγκατέλιπεν*: so ℵD gegen *ἐγκατέλειπεν* AC. Es ist »im Stiche lassen«, nicht gerade Abfall vom Christenthume bezeichnend (so Epiphanius: Haeres. 51, 6). Das Verbum bei Paulus 2 Kor. 4, 9, die Sache Phil. 2, 21, welche Stelle hier Umbildung erfährt (S. 116). — *ἀγαπήσας*: Grundangabe. — *τὸν νῦν αἰῶνα*: bildet hier Gegensatz zu *με*, vgl. Luc. 16, 13; Demas ist als *υἱὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (Luc. 16, 8. 20, 34), dagegen Paulus als *υἱὸς τοῦ φωτός* (Luc. 16, 8) oder als *καταξιωθεὶς τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν* (Luc. 20, 35) gedacht; somit liegt in *με* auch die durch die Person vertretene Sache und ist im Gegensatze zum *αἰὼν ὁ μέλλων* (*ἐκεῖνος, ὁ ἐρχόμενος*) der *νῦν αἰών* (nur in PB., vgl. 1 Tim. 6, 17. Tit. 2, 12; doch sagt Paulus *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* Röm. 3, 26. 11, 5 und *τοῦ νῦν καιροῦ* Röm. 8, 18) oder *ὁ αἰὼν οὗτος* (Röm. 12, 2. 1 Kor. 1, 20. 2, 6. 8. 3, 18. 2 Kor. 4, 4. Eph. 1, 21. 2, 2). Im Verlangen nach

der Welt als Inbegriff aller irdischen Güter hat Demas den Apostel, den Vertreter des Luc. 18, 28—30 entwickelten Standpunktes, verlassen, also aus Gewinnsucht (ein Beispiel von 2, 4), wozu andere Motive als negative Ergänzungen angenommen werden dürfen (S. 27). Insonderheit nach Thessalonich zog Demas vielleicht um des dort blühenden Handels willen, oder weil es seine Vaterstadt war. — *Κρήσκης*: sonst ganz unbekannt. — *Γαλατίαν*: sc. *ἐπορεύθη*. Die Sage (Const. apost. VII, 46) lässt ihn dort missioniren; aus Galatien wurde mit der Zeit Gallien, wie schon ℵC und Eusebius (K. G. III, 4, 8) lasen und wozu neuerdings noch Hofmann und Spitta (S. 587) neigen. Dafür spricht die Tradition hinsichtlich des Crescens, welcher nicht nur als einer der 70 Jünger, sondern auch als Stifter der Kirche zu Vienne gilt; überdies wird ein Crescens genannt, der unter Trajan in Gallien als Märtyrer gestorben sei (Hausrath, 2. Afl. IV, S. 201). — *Δαλματίαν*: bekannter Küstenstrich des adriatischen Meeres, mit Liburnia und Japodia zusammen die römische Provinz Illyricum. Bis dahin hatte nach Röm 15, 19 Paulus seine Missionsthätigkeit ausgedehnt. Möglich, dass Titus sie da wieder aufnehmen sollte, wo Paulus sie hatte unterbrechen müssen (s. S. 81).

Vs. 11. *Λουκᾶς*: Kol. 4, 14. Philem. 24. Nach Hofmann war er bei Paulus als Arzt. Nahm man unsere Briefe für echt, so konnte man aus *μόνος* allerdings den Schluss ziehen, dass dieser einzige auch der Verfasser des Berichtes Apg. 27, 28, mithin der Begleiter des Paulus und Verfasser der Apg. und des dritten Ev. sei (Strauss: Gesammelte Schriften, III, S. 160). Umgekehrt konnte aber unsere Notiz auch einer richtigen Beurtheilung der Quellenverhältnisse der Apg. entstammen. — *Μάρκον*: ausser der Apostelgeschichte und 1 Petr. 5, 13 wird sein Name noch Kol. 4, 10. Philem. 24 und hier erwähnt. In beiden letzteren Stellen werden Lucas und Marcus in Gesellschaft des Demas angeführt, wogegen der Philem. 24 als Vierter im Bunde genannte Aristarchus in unserm Briefe fehlt (S. 29). Im Kolosserbrief (4, 10. 14) werden Marcus und Lucas kurz nach einander genannt, jener als eben nach Kleinasien reisend, wo er wohl hier vorausgesetzt ist. Da ebendaselbst Aristarchus (Kol. 4, 10 neben Marcus) und Demas (Kol. 4, 14 neben Lucas) erscheinen, findet wohl nicht mit Unrecht Bahnsen in Kol. 4, 14 den Anhaltspunkt für die Bildung unseres Vs., wie in Kol. 4, 7. 8. 10 den für die folgenden (vgl. oben S. 29 f. 125). — *ἀναλαβών*: von Lucas viel gebraucht und zwar ganz wie hier Apg. 20, 13. 14. 23, 31, sonst noch Marc. 16, 16. Eph. 6, 13. 16. 1 Tim. 3, 6. — *ἄγε*: so ist zu lesen, nicht *ἄγαγε*, was unter den Uncialen nur A hat. — *εὔχρηστος*: s. z. 2, 21. — *διακονίαν*: nach Vs. 5 Dienst am Evangelium, daran Marcus als *συνεργός* (Kol. 4,

10. 11. Philem. 24) Theil nehmen soll. Dagegen denken Bahnsen u. A. an persönlichen Dienst, wofür Apg. 13, 5 spricht.

Vs. 12. *Τύχικον*: vgl. Apg. 20, 4. 5. Auch Eph. 6, 21. Kol. 4, 7 wird er nach Kleinasien gesandt (S. 30. 124). Daher Otto (S. 270 f.) diese Sendung mit der unsrigen identificirt. Wieseler aber (Chronol. S. 349 f.) wittert in Tychicus den *ἀδελφός* von 2 Kor. 8, 18. 12, 18; Hofmann wenigstens den einen der zwei 2 Kor. 8, 23; auch sei der Brief als früher ankommend zu denken als Tychicus selbst. Noch wird dieser Tit. 3, 12 erwähnt. — *ἀπέστειλα*: wozu? Wieseler: um den Brief zu überbringen. Aber nicht *πρὸς σέ* (vgl. Tit. 3, 12) ist gesagt, sondern *εἰς Ἔφεσον* (vgl. S. 26).

Vs. 13. Nur wenn man mit Hofmann die Erwähnung der Abwesenheit des Tychicus Vs. 12 als durch die Art der Dienstleistungen, welche statt seiner Marcus dem Apostel fortan erweisen soll, motivirt fasst, reiht sich unser Vs. genau an das Vorangegangene an, sofern dem Auftrage, wen Timotheus mitbringen soll, ein anderer sich anschliesst, besagend, was er mitbringen soll. — *φελόνην*: die Orthographie des Wortes (*φελόνης, φαιλόνης, φελώνης, φαιλώνης*) ist unsicher und nicht minder die Bedeutung. Seit Chrysostomus (*φελόνην ἐνταῦθα τὸ ἱμάτιον λέγει· τινὲς δέ φασι τὸ γλωσσόκομον, ἔνθα τὰ βιβλία ἔκειτο*) werden zwei Bedeutungen geltend gemacht: »Reisemantel« und »Mantelsack. Bücherfutteral«. Für die erstere (= *περιβόλαιον* Hebr. 1, 12) beruft man sich auf Athenäus, III, 52, p. 97: *οὐ σὺ εἶ, ὃ καὶ τὸν καινὸν φελόνην εἰρηται γάρ, ὦ βέλτιστε, καὶ ὁ φαινόλης*) *εἰπών: παῖ Λεῦκε. δός μοι τὸν ἄχρηστον φαινόλην*, wornach *φαιλόνης* per metathesin literarum aus *φαινόλης* entstanden ist, also paenula, Regen- oder Reisemantel (Bengel, de Wette, Ewald. Hofmann). Für die zweite Bedeutung (Matthies, Bahnsen, Spitta, S. 590) spricht des Hesychius Erklärung: *εἰλητάριον μεμβράνων ἢ γλωσσόκομον*, also theca libraria, ein runder verschliessbarer Kasten von der Art wie man sie in Herculaneum gefunden hat (vgl. Wattenbach: Das Schriftwesen im Mittelalter, 1875, S. 520 f.). So schon die syrische Uebersetzung. Sonst kommt das Wort nicht vor. Schwer begreift sich, was der dem Tode in's Angesicht schauende Apostel (s. Vs. 6—8) mit Mantel oder Bücherfutteral noch will, zumal Monate darüber hingehen können, bis er in ihrem Besitz ist. — *ἀπέλιπον* (ℵD, dagegen AC *ἀπέλειπον*); vgl. über das Wort, bedeutend, »dass man einen zurücklässt, statt ihn mitzunehmen« (Hofmann zu Tit. 1, 5), S. 33. 96. über das Wann S. 51. 123. — *ἐν Τρωάδι*: vgl. Apg. 16, 8. 11. 20, 5. 6. 2 Kor. 2, 12. Genaueres bei Schenkel: Bibel-Lex. V. S. 549. — *Κάρπῳ*: nur hier erwähnt. Nach der Tradition Bischof bald in Berytus, bald auf Kreta. Eine ihm ge-

wordene Vision bei Dionys. Areop. Epist. 856 (Op. ed. Ven. I, S. 609). — *ἐρχόμενος φέρε*: bei Paulus kommt das Part. Aor. *ἐλθών* mit folg. verb. finit. verbunden vor (2 Kor. 2, 3. 12, 20, vgl. Eph. 2, 17), wie oft auch sonst; aber das Part. Praes. *ἐρχόμενος* mit folgendem verb. fin. ist dem dritten Evangelium eigenthümlich (Luc. 13, 14. 15, 25. 16. 21. 18, 5), bei Paulus nur ähnlich Röm. 15, 29 *ἐρχόμενος ἐλεύσομαι*. — *βιβλία*: der Inhalt derselben ist uns unbekannt. Thiersch (Kirche im apost. Zeitalter, 3. Afl. S. 155. 173) vermuthet schriftliche Aufzeichnungen des Paulus über das Leben Jesu, die er für Lucas zur Abfassung von dessen Evangelium (und zwar nach Caesarea) wolle kommen lassen. Wieseler räth auf Prozessurkunden (vgl. oben S. 34). Baumgarten (Apostelgesch. II, S. 270) versteht gar Erzeugnisse griechischer Literatur, mit deren Studium sich Paulus nach seiner Bekehrung ernstlich beschäftigt habe. Adalbert Maier (Einl. in d. Schrift. des N. T. S. 21) denkt an Bücher des A. T., Bahnsen dagegen an paulinische Apokryphen. — *μάλιστα*: in PB. noch 1 Tim. 4, 10. 5, 8. 17. Tit. 1, 10, sonst in Paulinen, Apg. und 2 Petr. — *μεμβράνα*: Pergamentrollen, während die *βιβλία* auf Papyrus geschrieben sind. Das (lateinische) Wort im N. T. nur hier, aber auch sonst vorkommend (Wattenbach, S. 94). Nach pharisäischer Forderung durften die jüdischen Religionsschriften nur auf Pergament von reinen Thieren geschrieben werden. Also wären etwa *βιβλία* profane und *μεμβράνα* geheiligte Bücher?

Vs. 14. Einen durch nichts angezeigten Zusammenhang mit dem vorigen Vs. entdeckt Spitta (S. 593 f.). Ueber Alexander vgl. S. 255 f. Hier waltet Erinnerung ob an die Thatsache, dass Ephesus ein Hauptsitz der dem Apostel Paulus feindlichen Richtung war, (vgl. Apg. 19, 33. 21, 29. Apoc. 2, 2. 6), die nach seinem Tode zur Herrschaft gelangte, daher Apg. 20, 29. Vgl. S. 273 f. — *χαλκεύς*: Erzarbeiter, Schmied, im N. T. nur hier. — *κακά*: substantivisch, wie auch oft bei Paulus. — *ἐνεδείξατο*: offenbar wird Alexander nicht nur als persönlicher (Wieseler, Hofmann), sondern auch als sachlicher Gegner des Apostels gedacht, also wohl, wie 1 Tim. 1, 20, als Abgefallener und Haeretiker (Spitta, S. 599 f.). Das Verbum findet sich keineswegs blos bei Paulus (so Wiesinger, S. 245. 323), sondern auch Hebr. 6, 10. 11, u. in PB. noch 1 Tim. 1, 16. Tit. 2, 10. 3, 2. — *ἀποδώσει*: so ist nach ℵACD zu lesen, nicht, wie man wegen des parallelen *λογισθείη* Vs. 16 änderte, *ἀποδῴη*. Paulus gibt *τόπον τῇ ὀργῇ* Röm. 12, 19, wie es ja selbst nach Guericke (Beitr. S. 151) »an und für sich nicht unmöglich ist, dass sich auch in einem solchen heiligen Eifer eines erleuchteten Apostels, der doch immer Mensch war, mensch-

liches Gefühl mit eingemischt habe«. Vgl. de Wette, Reuss. — *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*: vgl. Röm. 2, 6 und S. 183.

Vs. 15. *Ὃν καὶ σὺ φυλάσσου*: hunc cave! Er muss also wohl bei Timotheus gewesen sein. Das *καί* drückt aus, dass Timotheus in den Fall kommen konnte, Gleiches von ihm zu erfahren, wie er schon bei ähnlicher Gelegenheit dem Apostel angethan hat (Hofmann). De Wette zwar glaubt, es könnte das *φυλάσσου* sich sowohl »auf des Timotheus Gegenwart in Ephesus, als auf seinen künftigen Aufenthalt in Rom beziehen«, aber in letzterem Falle, den Leo sogar allein in's Auge fasst, wäre doch eine vorgreifliche Warnung ziemlich überflüssig (Hofmann). — *φυλάσσου*: s. z. 1, 12. Bei Paulus findet sich *φυλάσσεσθαί τι*, *φυλάσσεσθαί τινα* oder *ἀπό τινος* nicht (sondern nur das Activ *φυλάσσειν τι*), auch nicht weiter in den PB., dagegen einigemale bei Lucas (Luc. 12, 15. 18, 21? Apg. 21, 25). — *λίαν*: bei Paulus nur 2 Kor. 11, 5. 12, 11 *οἱ ὑπὲρ λίαν ἀπόστολοι*, dagegen in den Synoptikern öfters. — *ἀντέστη*: so ist zu lesen, nach ℵACD, nicht mit Spätern *ἀνθέστηκεν*, was trotz Hofmann's Vertheidigung nur von missverständlicher Auffassung des Zusammenhangs zeugt (Spitta, S. 594); vgl. Gal. 2, 11 (*κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην*) u. s. z. 3, 8. — *τοῖς ἡμετέροις λόγοις*: das *ἡμετέροις* geht wohl auf Mehrere, da der Briefsteller sonst von sich in der Einzahl redet. Dann ist aber doch schwerlich Timotheus mit darunter zu verstehen, da sonst diese Mittheilung sammt Warnung überflüssig wäre. Wo Alexander des Paulus »Worten sehr entgegengetreten« ist, wird nicht gesagt; doch ist schwerlich an Anklage und Verleumdung vor Gericht (Wieseler, Wiesinger, Hofmann), wahrscheinlich an 1 Kor. 16, 9 *ἀντικείμενοι πολλοί* und damit an Ephesus zu denken (S. 26). Der Abwesende warnt dann den Timotheus vor einem mit diesem in Ephesus Anwesenden, eine Situation, welche dadurch wahrscheinlicher werden soll, dass Timotheus zur Zeit jenes Entgegentretens des Alexander als nicht gegenwärtig gedacht ist; vgl. 1 Kor. 4, 17. 16, 10. Apg. 19, 22.

Vs. 16. Erst jetzt, nicht schon Vs. 14 (Hofmann), kommt die Sprache auf die Gerichtsverhandlung (vgl. Spitta, S. 593). — *ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ*: Nachbildung von Phil. 1, 7. 16 (S. 116). Das Wort *ἀπολογία* (vgl. auch 1 Kor. 9, 3. 2 Kor. 7, 11) hat schon in den beiden Philipperstellen forensische Bedeutung: Verantwortung vor Gericht, wie offenbar Apg. 22, 1. 25, 16 und hier, wo Paulus noch eine zweite Verantwortung innerhalb des noch schwebenden Prozesses in Aussicht hat (Spitta, S. 601). Falsch dagegen verstanden Eusebius (K. G. II, 22, 3 fg.), Chrysostomus, Hieronymus, Theodoret und Theophylakt die *πρώτη ἀπολογία* von einer Apolo-

gie in der ersten römischen Gefangenschaft, aus welcher er nach Vs. 17 gerettet worden wäre. Wo möglich noch grundloser versteht Otto (S. 244. 251 darunter die Apg. 25, 8 erwähnte *ἀπολογία* vor Festus (vgl. dagegen Huther). — *παρεγένετο*: so ist mit ℵAC zu lesen, nicht *συμπαρεγένετο* (was nach Luc. 23, 48 hiesse: langte mit mir an; das *σύν* war wegen *μοι* convenienter. Niemand war zu ihm getreten, nämlich als patronus, der schon durch sein Erscheinen als Freund des Angeklagten ein günstiges Licht auf dessen Sache warf, dann aber auch geradezu mit seinem vertheidigenden Worte beispringen konnte (vgl. S. 27). Das Verb. *παραγίνεσθαι* ist besonders beiden lucanischen Schriften geläufig, in PB. nur hier und bei Paulus 1 Kor. 16, 3. — *ἐγκατέλιπον* (A. C. *ἐγκατέλειπον*): aus Scheu, Mangel an Muth, vgl. 1, 7. 8 u. s. z. Vs. 10. Hausrath (Bibel-Lex. IV, S. 438) denkt an die Brüder Apg. 28, 15, die ihn aus Furcht nicht begleiteten. Jedenfalls steht dieses *πάντες* im Widerspruch mit Vs. 11. 21 (S. 125). — *λογισθείη*: das Wort auch bei Paulus, vgl. z. B. Röm. 4, 10. Hier das Gegenstück zu *ἀποδώσει* Vs. 14. Aus beiden parallelen Bemerkungen schliesst Spitta (S. 597 f.), dass der Inhalt unseres Vs. »auf der gleichen Empfindungshöhe« (S. 599) mit demjenigen von Vs. 14 liegen, daher wie ersterer von der Feigheit seiner Freunde in Rom, so letzterer von der Treulosigkeit ehemaliger Freunde in Asien handeln müsse (S. 600).

Vs. 17. *Παρέστη*: »stand mir bei«, wie Röm. 16, 2 *παραστῆτε αὐτῇ*; vgl. übrigens Apg. 23, 11 *ἐπιστάς*. »Bei meiner ersten Apologie hat mich zwar keiner meiner Freunde unterstützt, aber durch Gottes Beistand bin ich doch errettet«. Diesen klar angedeuteten Zusammenhang verleugnend, construirt Spitta einen Gegensatz der nunmehr sich wieder hebenden Gemüthsstimmung zu dem Ausdruck des Schmerzes über die Vs. 14—16 mitgetheilten Erfahrungen (S. 598. 603 f.). »Nur die Thatsache, dass der Herr dem Apostel beigestanden und Kraft verliehen hat, betont Vs. 17, nicht, dass er dies bei einer besonderen Gelegenheit gethan« (S. 604) — wider allen Augenschein, zunächst wider *παρέστη*. — *ἐνεδυνάμωσέ με*: Chrysostomus: *παρρησίαν ἐχαρίσατο*, in welcher *παρρησία* die *δύναμις* des Herrn sich mittheilte, somit seine Gegenwart sich offenbarte; vgl. 1 Tim. 1, 12 und s. z. 2, 1 und S. 116. — *κήρυγμα*: sc. *τοῦ εὐαγγελίου*, vgl. Röm. 16, 25. 1 Kor. 1, 21. 2, 4. 15, 14; in PB. noch Tit. 1, 3. Sachliche Parallele ist Phil. 1, 12—14. — *πληροφορηθῇ*: das Verb. *πληροφορεῖσθαι* heisst hier »zur vollen Reife gebracht, d. h. vollendet werden«, so viel als *πληροῦσθαι* Röm. 15, 19 (*ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον*). Damit wird keineswegs, wie Spitta meint (S. 602), der Ausdruck zu einem ein-

fachen *εὐαγγελίζεσθαι* abgeschwächt, sondern erfüllt, voll hinausgeführt, bis zu Ende ausgerichtet wurde das Evangelium durch Paulus nach gewöhnlicher und richtiger Auslegung dadurch, dass es von ihm vor aller Welt und zuletzt in der Welthauptstadt selbst, wo er nach Apg. 28, 31 *μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως* predigte, bekannt und bezeugt wurde. Also gleichsam *τοῦτο δὲ γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ κυρίου λέγοντος »Θάρσει ὡς γὰρ διαμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἰερουσαλήμ, οὕτως σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι«* (Apg. 23, 11). Damit war »der Lauf vollendet« (Vs. 7), dass Paulus *δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών* war (Clem. Rom. 5, 7). Parallel mit der falschen Beziehung letzterer Stelle auf Spanien, wofür Röm. 15, 24. 28 angerufen wird (S. 40 f., hat man aus derselben, an sich schon zweifelhaften, Aussage des Römerbriefes auch unseren Vs. zu Gunsten einer Reise nach Spanien ausgebeutet (zuletzt noch Spitta, S. 601 f. 605 f.). Aber nur wenn Beides feststünde, die Authenticität sowohl von Röm. 15 als von 2 Tim. 4, könnte für unsere Stelle die Unmöglichkeit, schon in der Verkündigung des Evangeliums zu Rom eine Vollbringung der evangelischen Predigt zu sehen, gefolgert werden (gegen Hofmann und Beck. Andere nehmen *πληροφορεῖν* hier in der Bedeutung wie Röm. 4, 21. 14, 5. Kol. 4, 12, wo es aber, während hier und Luc. 1, 1 von Sachen, von Personen ausgesagt wird, welche zum vollen Maasse der Ueberzeugung gelangt sind, bei denen also die Ueberzeugung zur vollen Reife gebracht worden ist. Hiernach Beza: ut per me praeconio evangelii fides fieret; auch Meyer (zu Luc. 1, 1) erklärt *πληροφορεῖταί τι* »es gelangt etwas zum vollen Glauben, es wird zur vollen Ueberzeugung bei Andern gebracht«. Aber abgesehen davon, dass ein solcher Erfolg nicht zu erwarten war, s. z. Vs. 5. — *καὶ ἀκούσωσιν*: ergänzender und erklärender Parallelsatz zu *ἵνα πληροφορηθῇ*. Beide Sätze besagen wesentlich dasselbe (Hofmann). — *πάντα τὰ ἔθνη*: alle die Heiden; zunächst liegt allerdings der Gedanke an die in corona populi gegenwärtigen Heiden, als Paulus seine Apologie hielt (Wieseler, Huther). Allein das *πάντα* und die solenne Bezeichnung des Paulus als *ἐθνῶν ἀπόστολος* lassen noch mehr an die heidnischen Völker denken, welchen er das Evangelium gepredigt hat, vgl. 1, 11. Die Hyperbel ist zuzugeben, aber vgl. Röm. 1, 8. Kol. 1, 23, und was öffentlich in Rom vertreten wird, wird auch vor allen Völkern, mit der Aussicht, dass alle Provinzen davon hören, vertreten. Daher auch *δι' ἐμοῦ*, was directe Ansprache der Völker ausschliesst (Hofmann). Hier liegt, wie zuvor an Apg. 23, 11, eine Reminiscenz des Verfassers an Apg. 9, 15 *σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων* zu Grunde (auch

von Spitta, S. 606 citirt). Paulus hatte das Evangelium von Jerusalem nach Rom gebracht als Heidenapostel und in seiner Apologie vor Gericht auch vor die *βασιλεῖς*, *ἵνα τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ*. — *ἐρύσθην*: zweites Zeugniss der rettenden Gegenwart des Herrn. Der passive Aorist auch bei Paulus Röm. 15. 31; vgl. 2 Thess. 3, 2 und s. z. 3. 11 und S. 116. — *ἐκ στόματος λέοντος*; der »Löwenrachen« kann nur von 1 Makk. 2, 60 (vgl. Dan. 6. 21) hergenommene, bildliche Bezeichnung der äussersten Todesgefahr überhaupt sein (Calvin, Wiesinger, Huther, Ewald, Spitta, S. 602f.), wie vielleicht auch das *ἐθηριομάχησα* 1 Kor. 15, 32. Dies aber scheint, zumal in der Verbindung mit *πάντα τὰ ἔθνη*, die eusebianische (s. z. Vs. 16) Erklärung zu begünstigen, wornach der Apostel in einer zweiten Gefangenschaft sich jener, mit Freisprechung endenden, ersten Apologie erinnert hätte (Ewald). Aber nach Vs. 6. 18 fliesst aus solcher Erinnerung keineswegs etwa freudige Hoffnung eines diesmaligen gleichen Ausgangs, und dem Timotheus war die Nachricht von jener Freisprechung, wenn sie geschehen, nach einigen Jahren, da der Apostel bereits wieder gefangen sass, gewiss eine alte Neuigkeit, die ihm zu schreiben überflüssig war. Nicht Freilassung, sondern augenblickliche Rettung (Schenkel: Christusbild der Ap., S. 92), wahrscheinlich einstweilige Aufschiebung des gerichtlichen Endurtheils (ampliatio) wird mit dem Ausdrucke bezeichnet (Reuss). Bei dem »Löwen« denken Otto (S. 97) u. A. an die Judenschaft (Jerusalem heisst Jes. 28, 1 »Löwe Gottes«, ebenso Num. 23, 24 ganz Israel), aber schon Eusebius (KG. II, 22, 4), Chrysostomus, Theodoret und Andere an Nero (vgl. von Rom. Apoc. 13, 2, von Tiberius der Freigelassene Marsyas bei Josephus: Ant. XVIII. 6, 4—10); ganz eigentlich von der Strafe, den Löwen vorgeworfen zu werden, verstehen es Mosheim, Flatt, Neander, und wenn unser Brief nach bereits öfters gehörten Rufen »Christianos ad leones« verfasst ist (Ignatius, der die Tendenz der PB. weiter führt, geht buchstäblich ad leones), so wäre diese Erklärung nicht gerade von vorn herein abzuweisen; vgl. Hausrath: Bibel-Lex. IV, S. 438. Neut. Zeitgesch. III, S. 399. 404. Aber neben Stellen im eigentlichen Sinn (S. 96) kommt doch der Löwe auf Grund von Ps. 7. 3. 22, 22 auch bildlich 1 Petr. 5, 8 vor: *ὁ διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπίῃ*, und hiernach denken Bahnsen, Reuss an den Satan (vgl. auch oben S. 269). Aus dessen Anfechtungen wurde Paulus durch standhaftes Bekenntniss befreit, vgl. 2, 26 *ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος*. Aber hier wäre ja nicht die Befreiung aus der Lage, die versuchlich, sondern aus der Versuchung in jener Lage auszudrücken, und »man muss nicht fragen, was unter dem Löwen, sondern was unter *στόμα λέοντος* zu verstehen sei« (Hofmann, gegen

dessen gleichwohl verfehlte Deutung unseres Ausdruckes vgl. Spitta, S. 602 f., welcher sofort selbst wieder in Consequenz seiner oben angedeuteten Auffassung der Stelle den Widersinn begeht, dem ἐρύσθην jede Beziehung auf ein besonderes Ereigniss abzusprechen, S. 605).

Vs. 18. *Καὶ* vor *ῥύσεται* ist nach ℵ A C D zu streichen. — *ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπό*: ebenso *ῥύεσθαι ἀπό* Röm. 15, 31. 1 Thess. 1, 10. 2 Thess. 3, 2. Am nächsten steht Matth. 6, 13 *ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*, zumal mit nachfolgender Doxologie, welche wieder an die an unserm Orte folgende Doxologie anklingt. Daher fand bereits Haberfeldt (Baruch oder über die Doxologie der Schrift, 1806, S. 145) hier eine »unverkennbare« Beziehung auf den Schluss des Gebetes des Herrn. Allein von der Textkritik bezüglich Matth. 6, 13 und auch davon, dass Luc. 11, 4 die fragliche Bitte wegfällt, abgesehen, ist unser *παντὸς ἔργου πονηροῦ* von jenem *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* charakteristisch verschieden. Eher sind zu vergleichen Stellen wie 2 Kor. 1, 10 *ὃς ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐρύσατο ἡμᾶς καὶ ῥύσεται* (vgl. hier *ῥύσεται καὶ σώσει*) und in unserm Briefe selbst 3, 11 *ἐκ πάντων με ἐρύσατο ὁ κύριος* (woher hier die Hoffnung *καὶ ῥύσεται*), vielleicht noch 2 Thess. 3, 2 *ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ πονηρῶν ἀνθρώπων*. Aber nicht die Zuversicht auf künftige gleiche Errettung aus Lebensgefahr, was allein logisch und dem Vorbild von 2 Kor. 1, 10 entsprechend gewesen wäre, kann der Briefsteller angesichts von Vs. 6—8 hier zum Ausdrucke gelangen lassen. Er wählt also den vagen Ausdruck *ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ*. Das heisst nicht Uebel, Trübsal (Flatt, Mack), was auch zu der unmittelbar folgenden Aussicht auf Leiden und Märtyrertod nicht passt, denn eine etwaige Rücksicht darauf, dass er gerade durch den Tod jeglichem Uebel entnommen werde (Matthies, Ellicott, Reuss), wird durch den Ausdruck *ἔργου* verboten (Hofmann). Es ist vielmehr zu denken an das »sittlich Böse«, wie Kol. 1, 21 *ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς*; aber nicht das eigene böse Wesen oder Werk des Apostels, etwa Sünde (Chrysostomus) oder Mangel an Standhaftigkeit (de Wette, Bahnsen), ist in's Auge gefasst, da *ῥύσεται* an feindliche Wuth erinnert, sondern das sündige Verhalten der Menschen, die für ihn Uebel herbeiführen (Rothe), welche ihn gar noch zum Abfall bringen sollten. Diesen Angriffen hofft Paulus so zu entgehen, dass sie seinem Christenstande nichts anhaben können; keinem derartigen Uebel, das ihm angethan werden könnte, hofft er zu unterliegen (Wiesinger, Huther, Ewald, Hofmann). — *σώσει*: retten, hier aus den *ἔργοις πονηροῖς* heraus- und hineinbringen: *εἰς* eine, bei Paulus nicht vorkommende, prägnante Construction S. 189. — *βασιλείαν αὐτοῦ*: wie Vs. 1. — *τὴν ἐπουράνιον*: eine *βασιλεία ἐπουράνιος*, d. h. *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Hebr. 9, 23), wird sonst im N. T.

nicht erwähnt. Aehnlich wie hier gehen auf das künftige Leben die Ausdrücke *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (1 Kor. 6, 9. 10. 15, 50. Luc. 13, 29), erweitert in *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ* (Eph. 5, 5); ferner *βασιλεία τοῦ πατρὸς* (*αὐτῶν* Matth. 13, 43; *μου* Matth. 26, 29) und *βασιλεία ἡτοιμασμένη ὑμῖν* (Matth. 25, 34), aber nur vereinzelt *βασιλεία τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (2 Petr. 1, 11). Verzicht auf irdische Verherrlichung, auf *βασιλεύειν ἐπὶ τῆς γῆς* Apoc. 5, 10; vgl. dazu S. 189 f. — *ᾧ ἡ δόξα κτλ.*: Doxologie, ihrer Stellung nach ganz passend; nach dem S. 375 Bemerkten auf Christus zu beziehen). Auch hier fordert Schenkel freilich die Beziehung auf Gott (Christusbild, S. 358), und dafür sprechen allerdings die genauen Parallelen Gal. 1, 5. Phil. 4, 20, wogegen *τῶν αἰώνων* Röm. 11, 36. 16, 27 fehlt, während Eph. 3, 21 Steigerung der Formel ist. Aber unsere Stelle hat ihre Parallelen anderswo (vgl. S. 167), und zwar im Gegensatze zu 1 Tim. 1, 17.

Vs. 19. *Ἄσπασαι*: sehr oft bei Paulus *ἀσπάσασθε* und *ἀσπάζονται*; der Singular nur hier und Tit. 3, 15. — *Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν*: Beide (vgl. Apg. 18, 2. 3) sind auch Apg. 18, 18. 26. 1 Kor. 16, 19 in Ephesus (vgl. S. 26); wahrscheinlich ist auch Röm. 16, 3. 4 nicht anders zu nehmen; vgl. Zeitschr. f. wiss. Theologie 1874, S. 513. — *Ὀνησιφόρου οἶκον*: s. z. 1, 16.

Vs. 20. *Ἔραστος*: nach Meyer und Lipsius zu Röm. 16, 23 von dem hier genannten *οἰκονόμος τῆς πόλεως* verschieden, aber identisch mit dem Erast Apg. 19, 22; umgekehrt Hofmann. Das Richtige bei Bahnsen und Schenkel: Bibel-Lex. II, S. 136 f.: der Verfasser wählt ohne weitere Kritik ihm aus der Lectüre bekannte Namen von Genossen des Paulus. — *ἔμεινε*: er blieb, nämlich bei des Verfassers Abreise von Korinth. — Zu *Τρόφιμον* vgl. S. 32. 123 f. — *ἀπέλιπον*: s. z. Vs. 13. Das Verbum setzt ein früheres Zusammensein voraus. — *Μιλήτῳ*: s. S. 124. — *ἀσθενοῦντα*: bei Paulus meist von sittlicher Schwäche, doch auch Phil. 2, 26. 27 von leiblicher Krankheit, wie *ἀσθενής* 1 Kor. 11, 30; in PB. nur hier. Wenn er ihn »krank« zurückliess, so doch zur Pflege, also wohl bei gläubigen Brüdern. Aber von einer Christengemeinde in Milet weiss das N. T. sonst nichts. Ueber die Construction vgl. S. 33 f., über den Zweck dieser Mittheilungen S. 24. 123.

Vs. 21. *Σπούδασον*: s. z. 2, 15. — *πρὸ χειμῶνος* (S. 98): erklärt das *ταχέως* Vs. 9 näher und beweist ähnlich wie Vs. 13 (S. 123), dass diese Stelle als im Herbste geschrieben gedacht wird, nicht aber, dass Paulus den Trophimus Vs. 20 wegen herannahender Winterstürme in Milet zurücklassen musste (so Spitta, S. 589 f.). — *ἐλθεῖν*: vgl. Vs. 9. — *ἀσπάζεται*: unter den Namen (vgl. darüber S. 125) findet sich

keiner der Röm. 16 Genannten. — *ἀδελφοί*: aslo keine *συνεργοί*, sondern Gemeindeglieder.

Vs. 22. Doppelter Segenswunsch, wie sonst nur Eph. 6, 23. 24 und 1 Kor. 16, 23. 24, wo die Fassung jedoch anders ist; vgl. Gal. 6, 18. Philem. 25. 1 Tim. 6, 22. — *μετὰ τοῦ πνεύματός σου*: auch Gal. 6, 18. Phil. 4, 23. Philem. 25 wird statt der Person überhaupt significanter und mit mehr Innigkeit der Geist der Personen genannt, da ja auf das persönliche Wesen des Menschen *ὁ κύριος* einwirkt. Der beigesetzte Genetiv unterscheidet solche Stellen genugsam von denjenigen, wo *πνεῦμα*, wie gewöhnlich, den transeunten Geist Gottes bedeutet (s. z. 1, 7. 14). — *χάρις*: das blosse *χάρις* im Segenswunsch Eph. 6, 24. Kol. 4, 18 und in PB., vgl. aber auch Hebr. 13, 25. Die *χάρις κατ' ἐξοχήν* ist eben die Gnade Gottes in Christus, daher sonst *κύριος* und *χάρις* verbunden erscheinen als *ἡ χάρις τοῦ κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ Χριστοῦ*. — *ὑμῶν*: obwohl der Brief nur an Einen gerichtet ist, gilt der Segen doch der ganzen Gemeinde. Fällt der Verfasser damit nicht einfach aus der Rolle (s. z. 3, 1), so denkt er sich etwa den Timotheus an der Spitze der Gemeinde, dieser den apostolischen Segen vermittelnd, so dass durch ihn der Apostel auch mit der ganzen Gemeinde in brieflichen und geistigen Verkehr tritt. Vgl. Tit. 3, 15.

Der Titusbrief.

Erstes Capitel.

Vs. 1—4: Eingang, durch sich einflechtende Reminiscenzen an den Römerbrief (S. 116) syntaktisch complicirter als die übrigen Briefeingänge (Reuss: forme lourde et embarrassée).

Vs. 1. *Δοῦλος θεοῦ*: über diese Bezeichnung s. S. 57. 117 und zu 2 Tim. 2, 24. — *ἀπόστολος δέ*: das *δέ* markirt nicht gerade wie Jud. 1 einen Gegensatz, aber einen Unterschied. Zu Gott steht Paulus in dem allgemeineren Verhältnisse eines Knechts, zu Christus in dem specielleren eines Apostels. Auch Röm. 1, 1 steht *ἀπόστολος* an zweiter Stelle und geht *δοῦλος* voran; während aber Paulus zu *δοῦλος* als Gen. possess. *Χριστοῦ Ἰησοῦ* setzt und überall, auch in den Briefeingängen Phil. 1, 1. Philem. 1, in welchen er seines Apostolats gar nicht erwähnt, primo loco sein Verhältniss zu Christus ausdrückt und dann, weil der Genetiv *Χριστοῦ Ἰησοῦ* schon vorweg genommen ist, *ἀπόστολος* absolut setzt, schreibt unser Verfasser, an die sonst stehende paulinische Formel *ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ* gewöhnt, zu dem aus Röm. 1, 1 herübergenommenen *δοῦλος* einen andern, schon aus Apg. 16, 17 sich darbietenden, Genetiv, nämlich *θεοῦ*. — *κατὰ πίστιν*: s. z. 2 Tim. 1, 1. Nicht »zur Bewirkung des Glaubens« (de Wette, Wiesinger, Ellicott, Reuss), sondern »gemäss dem Glauben« (secundum fidem catholicam); vgl. S. 185. Beides, Norm und Zweck, zu vereinen (Pfleiderer), geht nicht an. — *ἐκλεκτῶν θεοῦ*: ein Glaube, wie ihn von Gott Erkorene haben. Bei der Auffassung des *κατά* als Zweckbestimmung, wären die *ἐκλεκτοί* proleptisch (de Wette) zu verstehen, wie 2 Tim. 2, 10; bei der richtigen Auffassung des *κατά* dagegen sind damit bereits Gläubige bezeichnet, und ihr Glaube bildet dann einen Gegensatz zum unechten Glauben der Irrlehrer. Auch bei Paulus findet sich *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* (Röm. 8, 33. Kol. 3, 12), in den PB. aber nur hier; dagegen *ἐκλεκτοί* überhaupt (aus der

profanen Menschheit für das Messiasreich) noch Röm. 16, 13. 1 Tim. 5, 21. S. z. 2 Tim. 2, 10. — *ἐπίγνωσιν ἀληθείας*: die *πίστις* als *κοινή* ist die populäre mehr gefühlsmässige Erfassung desselben Inhalts, den die *ἐπίγνωσις* als *ἀλήθεια* begreift; sofort aber wird, um nicht Wissende und Gläubige übel zu trennen (vgl. S. 176), jene *ἀλήθεια* durch *κατ' εὐσέβειαν* näher bezeichnet, zwar nicht als solche, die zur Gottseligkeit führt (de Wette, Wiesinger, Ellicott) oder der christlichen Frömmigkeit angehört (Huther), sondern als die derselben gemäss ist, mit ihr congruirt (Matthies, Ewald). Ein charakteristisches Exempel von Unbestimmtheit in Bezug auf Gebrauch der Präpositionen liefern hier Huther und Hofmann, sofern ihnen zufolge *κατὰ πίστιν* die Gemässheit nicht in dem Sinne ausdrücken soll, dass damit Anderer Glauben und Bekenntniss als die Norm bezeichnet würde, der Paulus sein Apostelthum unterstellte, sondern nur so, dass damit, um zunächst Hofmann's Erklärung zu berücksichtigen, etwas bezeichnet würde, »ohne das er nicht als Apostel Jesu Christi Gottes Knecht wäre«, d. h. *κατά* führt in Wahrheit nur die »Voraussetzung«, oder »Bedingung« ein. Abgesehen davon, dass auf diese Weise dem Begriffe der »Gemässheit« der ganz andersartige Begriff der »Voraussetzung« oder »Bedingung« untergeschoben wird, muss gegen diese Erklärung nur um so mehr die Schwierigkeit sprechen, dass Paulus sich sollte als Knecht Gottes und Apostel Jesu bezeichnet haben nur »unter Voraussetzung«, dass er wirklich *πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ* habe, also unter die *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* gehöre. Das war dem echten Paulus keine »Voraussetzung« mehr, sondern freudige Gewissheit. Und wenn *πίστις ἐκλεκτῶν θεοῦ* specifische Voraussetzung des Apostolats wäre, so wären eben alle *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* auch *ἀπόστολοι Χριστοῦ Ἰησοῦ* und *δοῦλοι θεοῦ*, sofern ja nach der in Rede stehenden, in dieser Beziehung weniger anfechtbaren, Erklärung »die präpositionalen Anfügungen nicht zur zweiten (Bezeichnung Pauli nämlich) allein, sondern zur ersten in ihrer Näherbestimmung durch die zweite gehören«. Dasselbe *κατά*, das in unserer Verbindung »gemäss«, bedeutet, soll nun aber im gleichen Verse in der Verbindung *ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν* vielmehr nur zur Umschreibung eines Adjectivums dienen, das »die Wahrheit, von der die Rede ist, als die frömmigkeitliche(?) bezeichnete«, oder als die, »deren eigenthümliches Wesen darin besteht, dass es sich um Gottesfurcht handelt«. Denn der Auffassung des *κατά* als Congruenz bezeichnender Präposition stehe »sachliche Unangemessenheit« entgegen. Aber die Betonung der mit der wirklichen *εὐσέβεια* sich deckenden *ἀλήθεια*, deren *ἐπίγνωσις* sich der Verfasser des Briefes zuschreibt, ist ganz am Platz gegenüber der vermeintlichen *ἀλήθεια*, deren die Irrlehrer sich rühmen, welche in Wahrheit nur *μόρ-*

φωσιν εὐσεβείας haben (2 Tim. 3, 5). Huther seinerseits hat die fragliche Präposition sonst immer, namentlich auch in den Parallelstellen richtig erklärt; hier aber muss κατά plötzlich »in Betreff« heissen; denn »es ist dem apostolischen Geiste durchaus zuwider, sich für das apostolische Amt auf »die Uebereinstimmung mit dem Glauben der Erwählten zu berufen« (S. 337). Er erklärt also den Text gegen die Grammatik und gegen bessere Einsicht, weil seine dogmatische Voraussetzung ihm verbietet, dem grammatisch richtig erklärten Text eine heterodoxe Consequenz zu entnehmen. Das ist aber nicht protestantische Forschung in der Schrift, sondern katholische Unterwerfung der Exegese unter die Tradition.

Vs. 2. Ἐπ' ἐλπίδι: auf Hoffnung. Mit einem Genetiv verbunden, wie hier, Röm. 5, 2; absolut Röm. 4, 18. 8, 20. 1 Kor. 9, 10. Ist es dem vorigen Satze subordinirt, so kann man es entweder mit ἐπίγνωσις ἀληθείας verknüpfen (Wiesinger: Erkenntniss der Wahrheit, deren Bedingung und Grund die Hoffnung des ewigen Lebens ist), oder mit ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν (Matthies), oder mit dem vorangehenden εὐσέβειαν allein (Heydenreich: Gottseligkeit, bei der man zur Hoffnung ewigen Lebens berechtigt ist); de Wette, Ellicott und Reuss verbinden es sogar mit beiden von κατά abhängigen Substantiven (πίστιν und ἐπίγνωσιν). Aber wenigstens die ἐπίγνωσις kann nicht als auf der ἐλπίς beruhend gedacht werden; auch die ἀλήθεια, der Inhalt der πίστις, ist das, was sie ist, nicht auf Hoffnung ewigen Lebens, und endlich ist τῆς κατ' εὐσέβειαν eine in sich geschlossene, keiner weiteren Verständigung bedürftige Näherbestimmung. Fast einzig wäre in allen Fällen die Undeutlichkeit der Beziehung; gegen derartige gekünstelte Verbindungen gilt, dass ἐλπίς ihrem Begriffe nach der πίστις selbständig zur Seite stehen muss, während καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας dem Begriffe nach, und durch Nichtwiederholung des κατά auch formell angedeutet, dem κατὰ πίστιν nur als ein untergeordnetes Moment beigegeben, nicht aber mit ihm zu coordiniren ist (gegen Ewald). Ein solches nachgeschlepptes Anhängsel kann dagegen ἐπ' ἐλπίδι nicht sein; es ist vielmehr nach Vs. 1 ein Komma zu setzen, ἐπ' ἐλπίδι aber auf ἀπόστολος zu beziehen (S. 104). So steht es auch in den oben citirten Paulusstellen immer als selbständiges Satzglied, das zur näheren Bezeichnung und Beschreibung des Hauptbegriffs dient. Wie Paulus nach 2 Tim. 1, 1 Apostel ist διὰ θελήματος θεοῦ und κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς, so wird er auch hier Apostel nicht in dreifacher (gegen Ewald), sondern in zwiefacher Beziehung genannt, nämlich in Rücksicht auf Andere κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν (secundum fidem catholicam) und kein ψευδαπόστολος (2 Kor. 11, 13), in Rücksicht aber auf sich selbst ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου. Er

verrichtet also sein Sendbotenamt auf die Hoffnung ewigen Lebens hin Hofmann). Ein *καί* ist hiefür so wenig »unumgänglich nothwendig« (Huther), als die Anzeige der Nebenordnung durch *δέ*, welche mit mehr Grund Wiesinger und Ellicott vermissen; jenes würde Anlass gegeben haben, *ἐπ' ἐλπίδι* auf *ἀληθείας* zu beziehen, dieses aber ist in dem angehängten Relativsatz besser am Platze und würde hier als Häufung erscheinen. — *ζωῆς αἰωνίου*: ein Ausdruck (vgl. S. 301), den unter den PB. nur der zweite Timotheusbrief nicht hat s. z. 2 Tim. 1, 1 bezüglich *ζωή*, und zu 2 Tim. 1, 9 bezüglich *αἰώνιος*). Zu *ἐλπὶς ζωῆς αἰωνίου* vgl. *ἐλπὶς τοῦ εὐαγγελίου* Kol. 1, 23. — *ἥν*: geht auf *ζωή*, nicht etwa auf *ἀλήθεια*. — *ἐπηγγείλατο*: vgl. 2 Tim. 1, 1 *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς*. Das Verbum *ἐπαγγέλλεσθαι* ist dem Titus- und ersten Timotheusbrief (2, 10. 6, 21) gemeinsam, während das Subst. *ἐπαγγελία* wenigstens im Titusbrief nicht vorkommt. Bei Paulus findet es sich dagegen öfters, dagegen das Verbum nur Röm. 4, 21. Gal. 3, 19; vergleiche aber mit *ἐπηγγείλατο . . . πρό* hier das *προεπηγγείλατο* Röm. 1, 2 (S. 116). — *ἀψευδής*: nur hier, vgl. aber Hebr. 6, 8 *ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι θεόν* und Clem. Rom. (S. 258). Paulus kennt weder *ψευδής* (Apg. und Apoc.), noch *ἀψευδής*, wohl aber *ψεύστης* (Röm. 3, 4). Unseren Begriff dagegen pflegt er positiv durch *ἀληθής* (Röm. 3, 4, nicht *ἀληθινός* 1 Thess. 1, 9 auszudrücken. — *πρὸ χρόνων αἰωνίων*: nicht, wie wahrscheinlich 2 Tim. 1, 9 (s. z. d. St., gleich *πρὸ τῶν αἰώνων* (1 Kor. 2, 7), sondern, wie *ἐπηγγείλατο* zeigt, in die Zeit weisend, also gleich *ἀπ' αἰῶνος* Luc. 1, 70, vor ewigen, d. h. uralten Zeiten, im grauen Alterthum der Propheten (Mayerhoff, S. 33. Reuss). Falsch dagegen nehmen Ewald und Hofmann specielle Beziehung auf Gen. 3, 15 an; aber eine Lebensverheissung (*ἥν*) liegt wenigstens direct in der citirten Stelle nicht. Das Schwanken in Gebrauch der Formel aber hat seine Analogie und Veranlassung in dem schwankenden Sinn des »populären Ausdrucks der Ewigkeit« *χρόνοις αἰωνίοις* Röm. 16, 25.

Vs. 3. *Ἐφανέρωσεν*: Gegensatz zu *ἐπηγγείλατο*, daher *δέ*, entsprechend einem zu jenem zu ergänzenden *μέν*. Die in den Verben ausgedrückte Thätigkeit, nicht die Begriffe der Substantiva, bilden den Gegensatz. Object nämlich zu *ἐφανέρωσεν* ist nicht dasselbe, wie zu *ἐπηγγείλατο*, so dass *τὸν λόγον* nur als Apposition zu *ζωή* zu fassen wäre (Hofmann). Statt einer solchen Eintragung von Gedanken des johanneischen Prologs, ist vielmehr der unvermerkte Uebergang des Relativsatzes in einen Hauptsatz A. Buttmann, S. 328) zu behaupten. Da nun aber Vs. 4 die mit Vs. 1 anhebende Adresse abschliesst, so gewinnt dadurch unser Vs. allerdings die Art der Parenthese, wiewohl man ihn um seines Anschlusses an den vorigen willen nicht in

die üblichen Zeichen einschliessen darf (vgl. S. 103 f.); letztere vor *κατὰ πίστιν* Vs. 1 und hinter *ἡμῶν θεοῦ* Vs. 3 anzubringen (Griesbach), oder die Parenthese mit *ἣν ἐπηγγείλατο* Vs. 2 zu eröffnen (Mayerhoff, S. 33; vgl. Winer, S. 614), liegt vollends kein Grund vor. Also »geoffenbart aber hat er sein Wort«. Zwar nicht diese Verbindung, wohl aber das Zeitwort *φανεροῦν* selbst ist auch bei Paulus häufig, in derselben Form wie hier z. B. Röm. 1, 19. Die *φανέρωσις* geschieht übrigens hier, wie Kol. 4, 4, durch Predigt, Röm. 16, 25 durch Schrift, Eph. 3, 5 (vgl. Gal. 1, 12. 15) durch *ἀποκάλυψις*; vgl. die Sachparallele Kol. 1, 26. — *καιροῖς ἰδίοις*: »als die Zeiten da waren, für welche es fortan vorhanden sein sollte« (Hofmann). Der Ausdruck ist den PB. eigenthümlich (1 Tim. 2, 6. 6, 15), bei Paulus nur Gal. 6, 9 *καιρὸς ἴδιος*. Chrysostomus richtig: *τοῖς προσήκουσι καιροῖς*, womit vgl. *καιροὶ προτεταγμένοι* Apg. 17, 26. Enger noch als hier sind *χρόνοι καὶ καιροὶ* verbunden Apg. 1, 7. 1 Thess. 5, 1. — *τὸν λόγον αὐτοῦ*: das Evangelium, das er so lange verheissen hatte, als die *ἐλπὶς τῆς ζωῆς* Vs. 2 enthaltend und gewährend, s. z. 2 Tim. 2, 9. — *ἐν κηρύγματι*: s. z. 2 Tim. 4, 17. Es gehört naturgemäss zu *ἐφανέρωσεν*. Gott hat sein Wort durch die apostolische Verkündigung geoffenbart, nämlich den Heiden, für welche Paulus nach Gal. 1, 16 besonders bestimmt war, daher *ἐν κηρύγματι ὃ ἐπιστεύθην ἐγὼ κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*. Somit ist bei dieser Verbindung weder *τὸν λόγον αὐτοῦ* »überflüssig«, noch der Gedanke »schief« (gegen Hofmann). Das geoffenbarte »Wort Gottes« wurde durch des Paulus und der andern Apostel Missionsthätigkeit ein *κήρυγμα*, und den Heiden »offenbarte« es Gott allerdings erst durch solches *κήρυγμα*. Zur Nebeneinanderstellung von *λόγος* und *κήρυγμα* vgl. 1 Kor. 2, 4. Mit *λόγος* wird mehr der Inhalt, mit *κήρυγμα* mehr die Form (mündliche Verkündigung, Vortrag) bezeichnet. Dagegen findet Hofmann in *ἐν κηρύγματι* eine dritte Näherbestimmung zu *δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Χριστοῦ Ἰησοῦ*, welche mit *ἐν* den Gegenstand der ihm als einem *δοῦλος κτλ.* zukommenden Thätigkeit bezeichne. Aber, von der Frage abgesehen, in welchem andern Gebiete denn etwa Paulus ein Apostel Jesu hätte sein können, ist in den Stellen 1 Thess. 3, 2. Röm. 1, 9, worauf Hofmann sich beruft, *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* mit »am Evangelium« zu übersetzen und vorausgehen entweder ein Verbum (*λατρεύω*) oder ein Substantiv (*συνεργός*), in welchen der Begriff des Arbeitens ausdrücklich liegt. Dagegen heisst Paulus Röm. 1, 1 *ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον* (nicht *ἐν εὐαγγελίῳ*) *θεοῦ*. Das *κήρυγμα* ist hier nicht allgemein »Predigt« zu fassen, sondern speciell von der »apostolischen Verkündigung«, insonderheit derjenigen des Paulus zu verstehen, der eben als Apostel *κῆρυξ* (1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11) dieses Wortes ist.

— ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ: ebenso 1 Tim. 1, 11. Dieselbe Construction πιστεύομαί τι findet sich allerdings im N. T. nur noch bei Paulus (Röm. 3, 2. 1 Kor. 9. 17. Gal. 2, 7. 1 Thess. 2, 4), aber keineswegs, wie Huther meint (zu 1 Tim. 1, 11), nur da, »wo Paulus von dem Evangelium oder von dem Amte, dessen Verwaltung ihm übergeben ist, redet«, s. dag. Röm. 3, 2; ferner schreibt Paulus von sich und im verb. finit. anders beim Infinitiv 1 Thess. 2, 4 das Perfectum πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον (Gal. 2. 7. 1 Kor. 9. 17) und nicht, wie PB., den Aorist; vgl. 2 Tim. 1. 11 εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ. In solchen Stellen liegen somit unmotivirte und nicht vollständig geglückte Nachahmungen vor; vgl. Reuss. — κατ' ἐπιταγήν: ebenso in der Aufschrift 1 Tim. 1, 1. Es gehört zu ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ und ist hinzugesetzt im Bewusstsein des Ursprungs seines Apostolats nicht in eigener Willkür oder in menschlichem Auftrage, sondern aus göttlichem Befehl. Ueber das Wort vgl. S. 100; die Vorstellung entspringt aus Gal. 1. 16. Hofmann wendet ein, Paulus wäre nach solcher Auslegung »zufolge göttlichen Auftrags, also nicht von Gott, sondern von Menschen mit der apostolischen Verkündigung betraut worden«, und will desshalb lieber in κατ' ἐπιταγήν die vierte Näherbestimmung zu δοῦλος und ἀπόστολος Vs. 1 sehen. In der That spricht auch 1 Tim. 1, 1 für die Verbindung mit ἀπόστολος. Da aber andererseits eine so monströse Anhäufung von präpositionalen Bestimmungen beispiellos und der Anschluss von κατ' ἐπιταγήν an das Vorhergehende gerade so selbstverständlich ist, wie der von ἐν κηρύγματι, ist eine allerdings unpräcise Ausdrucksweise zu constatiren, wofern man dem Verfasser nicht die Vorstellung zuschreiben will, Paulus habe sein göttliches Mandat durch Vermittelung des Ananias empfangen nach Apg. 9, 10 f. — τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ: s. z. 2 Tim. 1, 9.

Vs. 4. Γνησίῳ: s. z. 1 Tim. 1, 2 und vgl. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1. — τέκνῳ: s. z. 2 Tim. 1, 2. Darnach hätte Paulus auch den Titus bekehrt, wovon Gal. 2, 1. 3 nur zufällig Schweigen herrschen könnte (S. 80). — κατὰ κοινὴν πίστιν: vgl. 1 Tim. 1, 2 ἐν πίστει und zu κατὰ πίστιν Vs. 1, sonst im N. T. Matth. 9, 29. Hebr. 11, 1. 13. — κοινήν: das Wort steht im N. T. meist als Gegensatz zu καθαρός, ἅγιος, und so auch bei Paulus (Röm. 14, 14. Vgl. Marc. 7, 2. 5. Apg. 10. 14. 28. 11, 8. Hebr. 10, 29. Apoc. 21, 27); seltener in der eigentlichen Bedeutung gemeinsam, allgemein (Apg. 2, 44. 4, 32). Zu κατὰ κοινὴν πίστιν »nach gemeinschaftlichem Glauben« vgl. besonders Jud. 3 γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας, auch 2 Petr. 1, 2 ἰσότιμον πίστιν. Darnach ist hier κοινήν nicht etwa blos auf Paulus und Titus zu beschränken Pfleiderer, Reuss und Hofmann, welcher meint, in der Selbigkeit des Glaubens solle sich der Unterschied zwischen Vater,

d. h. Paulus, und Sohn, d. h. Titus, ausgleichen), sondern allgemein zu fassen, wie in ἡ κοινὴ διάλεκτος. Es ist die fides catholica (S. 180. 185). — χάρις καὶ εἰρήνη: so ist mit ℵCD zu lesen, also ohne das schon in A aus 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2 eingedrungene ἔλεος. Ueber χάρις und εἰρήνη s. z. 2 Tim. 1, 2. — ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ: s. z. 2 Tim. 1, 2. — τοῦ σωτῆρος ἡμῶν: vgl. S. 106.

Vs. 5—9: Verhaltungsmaassregeln über Wahl und Anstellung der Aeltesten: erstes Thema des Briefes (vgl. S. 212f.).

Vs. 5. Τούτου χάριν: ebenso nachdrücklich vorangestellt Eph. 3, 1, 14; χάριν findet sich auch sonst, sowohl bei Paulus (Gal. 3, 19), als auch in den PB. (1 Tim. 5, 14. Tit. 1, 11), im übrigen N. T. noch Luc. 7, 47. 1 Joh. 3, 12. Jud. 16). »Der Brief beginnt, wie um zu verhüten, dass Titus den Zweck, zu welchem ihn der Apostel in Kreta zurückgelassen hat, über Anderem verabsäume« (Hofmann). — ἀπέλιπον: so ist mit ℵD zu lesen; die lect. rec. κατέλιπον (für welche Hofmann sogar κατέλειπτον lesen will, was viel schwächer bezeugt ist als Ewald's Lesart ἀπέλειπτον in AC) ist Correctur nach Apg. 18, 19. 24, 27. Ueber ἀπολείπειν s. z. 2 Tim. 4, 13. 20. Dagegen kommt καταλείπειν in den PB. sonst nicht vor, in Paulinen zweimal in Citaten aus LXX (Röm. 11, 4. Eph. 5, 31) und 1 Thess. 3, 1. — ἐν Κρήτῃ: s. S. 21. 25. 135. 156. — τὰ λείποντα: was Paulus selbst nicht mehr in Ordnung bringen konnte, so dass offenbar eine Anwesenheit desselben in Kreta vorausgesetzt ist (S. 51). Gleichwohl decretirt Hofmann: »der Ausdruck besagt nur, dass sich die dortige Christenheit in einer mangelhaften Verfassung befand«. Ueber das Verbum λείπειν »im Reste bleiben, restiren«, vgl. S. 97. — ἐπιδιορθώσῃ: das Medium des Aorists in activer Bedeutung (vgl. Winer, S. 299) ist mit Tischendorf, nach ℵC zu lesen, wogegen Lachmann nach AD das Activum ἐπιδιορθώσῃς aufgenommen hat. Sowohl die Composita ἐπιδιορθοῦν und διορθοῦν, als das Simplex (»etwas in seine richtige Verfassung bringen«) sind sonst dem N. T. fremd. Dagegen kommen διόρθωμα oder κατόρθωμα (Apg. 24, 3) und διόρθωσις (Hebr. 9, 10) vor. Das ἐπί in der Composition drückt aus: noch dazu, zu dem, was Paulus bereits gethan. — καί: »und besonders«, eine Species des Hinzuzufügenden einführend. — Zu καταστήσῃς vgl. S. 96. — κατὰ πόλιν: städteweise, vgl. S. 208f. und Hofmann; κατά im distributiven Sinne, wie oft (z. B. 1 Kor. 14, 27 λαλεῖν κατὰ δύο ἢ τρεῖς), vgl. Mart. Justini c. 1 κατὰ πόλιν καὶ χώραν. — πρεσβυτέρους: hält Hofmann unnöthiger Weise nicht für Objectsaccusativ, sondern für Objectsprädicat, das Object sei aus εἴ τίς κτλ. zu entnehmen. Jedenfalls steht das Wort hier im amtlichen Sinne, wie bei Paulus nie (S. 209f.), oft dagegen in Apg. (S. 209. 220), ausserdem Jak. 5, 14. 1 Petr.

5, 1. 2 Joh. 1. 3 Joh. 1. — *ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην*: bei seiner Anwesenheit, also mündlich; die Einrichtung der Gemeindeordnung überliess Paulus seinem *συνεργός* (2 Kor. 8, 23) Titus; vgl. S. 227. — *διεταξάμην*: ebenso *διατάσσεσθαι* und zwar stets bezüglich auf äussere Ordnung und Einrichtung bei Paulus (1 Kor. 7, 17. 9, 14. 11, 34. 16, 1. Gal. 3, 19), in PB. nur hier, sonst ein lucanisches Wort. Der Befehl, an welchen erinnert wird, bezog sich somit nicht blos auf die Bestellung, sondern auch auf die richtige Auswahl der Aeltesten (de Wette, Ewald, Hofmann).

Vs. 6. *Εἴ τις*: oft so bei Paulus z. B. Röm. 8, 9. 1 Kor. 3, 17: ein solcher, welcher; also nicht etwa Ausdruck des Misstrauens, als wären unter den Kretern Solche schwer zu finden (so Heydenreich). — *ἀνέγκλητος*: vgl. S. 99f., »vorwurfsfrei«, sittlich unbescholten; vgl. S. 213. 234. — *μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα*: das Gegentheil *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή* 1 Tim. 5, 9. Der Gegensatz beider Ausdrücke zeigt, dass auf dem Zahlworte der Nachdruck liegt; *μιᾶς* ist also nicht etwa der unbestimmte Artikel (Bretschneider), vgl. S. 182. 233f. Dass einige katholische Ausleger, im Interesse des Cölibats, *γυνή* von der Kirche verstehen wollen, ist historisches Curiosum; unrichtig aber auch Carlstadt's Ansicht, Paulus gebe das Gesetz, der Bischof müsse sich verheirathen; vgl. dagegen Winer. S. 126f. (6. Afl., S. 107). Nur die Voraussetzung liegt in der Stelle, dass es zweckmässig sei, Verheirathete mit dem Bischofsamte zu bekleiden. Die Bedeutung des ehelichen Verhältnisses für das kirchliche Amt wird primo loco anerkannt. — *τέκνα ἔχων πιστά*: vgl. 1 Tim. 3, 4. — *πιστά*: Gegensatz gegen Nichtchristenthum und blosses Namenchristenthum, unter das wohl auch die Häresie gerechnet wird. Ebenso 1 Tim. 4, 3. 10. 12. 5, 16. 6, 2. Meist aber heisst *πιστός* »treu« oder »zuverlässig«; s. z. 2 Tim. 2, 11. — *μὴ*: nicht *οὐ*, s. Winer. S. 566. — *κατηγορίᾳ*: Klage, Anklage, hier ein anklagender Ruf, also Verruf. Bei Paulus nicht (S. 96). — *ἀσωτίας*: Liederlichkeit, ausschweifendes Wesen, gipfelnd in Trunksucht (Eph. 5, 18), also Schwelgerei, nur noch Eph. 5, 18. 1 Petr. 4, 4; das Adverbium Luc. 15, 13. — *ἀνυπότακτα* (S. 95): die sich keiner Ordnung fügen.

Vs. 7. *Δεῖ*: sittliche Nothwendigkeit, s. z. 2 Tim. 2, 6. — *ἐπίσκοπον*: zur Bezeichnung eines Gemeindevorstehers noch 1 Tim. 3, 2. Apg. 20, 28. Phil. 1, 1, das Verbum *ἐπισκοπεῖν* Hebr. 12, 25 und 1 Petr. 5, 2, wo es aber in ℵB fehlt. Es bedeutet »darauf sehen, betrachten, beobachten« und steht z. B. von der Thätigkeit des musternden Feldherrn Xen. An. II, 3, 1) oder vom Krankenbesuch Cyr. VIII, 2, 25). Daher *ἐπίσκοπος* schon bei Homer im Sinne von »Aufseher«. In Athen hiessen die Commissäre so, welche die Angelegen-

heiten unterworfener Städte besorgten (Böckh: Staatshaushaltung, I, S. 436f.). Der Singular ist im Sinne von »jeder (einzelne) Aufseher« zu verstehen; vgl. S. 209. — *ἀνέγκλητον*: aus dem vorangehenden Verse aufgenommen und weiter explicirt im Folgenden. — *ὡς*: »als«, d. h. in seiner Eigenschaft, weil er ist etc.; so oft bei Paulus. — *θεοῦ οἰκονόμον*: Verwalter der *οἰκονομία τοῦ θεοῦ*, d. h. des Hauswesens Gottes, der Kirche (s. z. 1 Tim. 1, 4. 3, 15). Der *οἰκονόμος* hatte die Aufsicht über die Dienerschaft, war aber selbst ein Sclave (Luc. 12, 42 vgl. mit Vs. 37. 43). Bei Paulus Gal. 4, 2 im eigentl. Sinne, Röm. 16, 23 im Sinne von aerario urbis praefectus, in specifisch christlicher Bedeutung 1 Kor. 4, 1. 2. In derselben Richtung weist hier der Genetiv. Da derselbe aber seine Erklärung in 1 Tim. 3, 15 *οἶκος θεοῦ* S. 291) findet, so liegt nicht darin, dass die *οἰκονομία* (1 Tim. 1, 4) dem *οἰκονόμος* unmittelbar von Gott übertragen sei. Dagegen sind die Apostel bei Paulus nur »Verwalter über Gottes Geheimnisse«, die ihnen anvertraut sind, so dass bei ihm das Wort keinen auf Gemeinderegierung bezüglichen Sinn aufweist. Hier dagegen werden aus den *οἰκονόμοι μυστηρίων θεοῦ* 1 Kor. 4, 1 (vgl. S. 116) *οἰκονόμοι θεοῦ* selbst, und wird überdies, was dort nur von den Aposteln, bereits von allen Bischöfen ausgesagt. Dieselben haben als *οἰκονόμοι* die Güter des Hauses theils im rechten Stand zu halten, theils in richtiger Weise unter die Hausgenossen auszutheilen (Stirm, S. 41. 43). Vgl. S. 216 und 1 Petr. 4, 10 *ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ*. Gerade dem Paulus ist die Vorstellung der christlichen Gemeinde als eines geistigen *οἶκος θεοῦ* sehr naheliegend, wenn sich auch bei ihm der Ausdruck *οἶκος θεοῦ* nicht findet, er vielmehr dafür den specielleren, nicht in PB. begegnenden, Ausdruck *ναὸς τοῦ θεοῦ* (1 Kor. 3, 16. 17. 2 Kor. 6, 16; vgl. Eph. 2, 21) gebraucht. In den Gläubigen *οἰκεῖ* der Geist Gottes (Röm. 8, 9. 11. 1 Kor. 3, 16), sie sind *οἰκεῖοι τῆς πίστεως* (Gal. 6, 10; vgl. *τοῦ θεοῦ* Eph. 2, 19); die apostolische Thätigkeit ist ein *οἰκοδομεῖν* (Röm. 15, 20), das apostolische Amt eine *οἰκονομία* (1 Kor. 9, 17), die Gemeinde eine *θεοῦ οἰκοδομή* (vgl. S. 292) oder ein *κατοικητήριον θεοῦ ἐν πνεύματι* (Eph. 2, 22). Sonst vgl. Hebr. 3, 6 *οὗ οἶκός ἐσμεν ἡμεῖς* (= Hebr. 10, 21) und 1 Petr. 2, 5. 4, 17. Die ganze Vorstellung wurzelt wohl in den Gleichnissen Jesu, da Gott als *οἰκοδεσπότης* (Matth. 13, 27. 20, 1. 21, 33. Luc. 14, 21) und der Mensch als *οἰκονόμος* (Luc. 16, 1, vgl. 12, 42) erscheinen. — *μὴ*: vgl. 1 Tim. 3, 3. — *αὐθάδη*: nur noch 2 Petr. 2, 10, aus *αὐτὸς* und *ἥδομαι* zusammengesetzt, also »selbstgefällig« im Sinne von »eigensinnig, durchfahrend, durchgreifend«. Hesychius erklärt es mit *ὑπερήφανος. θυμώδης. παράνομος, αὐτάρεστος.* — *ὀργίλον*: nur hier; jähzornig. — *πάροινον*: nur noch 1 Tim. 3, 3 Hesychius erklärt

παροινία mit ἡ ἐκ τοῦ οἴνου ὕβρις καὶ οἷα δήποτε ἁμαρτία. Also ungeberdig, übermüthig, frech in Folge von Trunkenheit. Doch wird es auch (vgl. Joseph. Ant. IV, 6, 10, wo *παροινεῖν* dem *σωφρονεῖν* entgegengesetzt ist) ohne Beziehung auf Trunkenheit im Sinne von contumeliosus gebraucht, und es auch hier so zu nehmen macht der folgende Gegensatz von *σώφρονα*. *ἐγκρατῆ* räthlich. — *πλήκτην*: leidenschaftlich, darum geneigt, gleich los zu schlagen; nur noch 1 Tim. 3, 3. — *αἰσχροκερδῆ*: nur noch 1 Tim. 3, 8; vgl. jedoch ausser *αἰσχροῦ κέρδους χάριν* Vs. 11 noch 1 Petr. 5, 2 und dazu S. 268. Es besagt nicht »auf schimpflichen Wegen Erwerb suchend«, sondern: nicht auf Gewinn aus, wo es schimpflich ist, Gewinn zu suchen (Hofmann), vgl. *προθύμως* 1 Petr. 5, 3. Gegenüber den Irrlehrern (vgl. Vs. 11) wird gewarnt vor Ausnutzung der geistlichen Amtsstellung zu materiellem Vortheile. Die Möglichkeit hiefür lag in der schon von Justin (Apol. I, 67) bezeugten Sitte, die freiwilligen Gaben beim Vorstande der Gemeinde zu deponiren.

Vs. 8. *Ἀλλὰ*: den negativen Bestimmungen werden entsprechende positive entgegengestellt. — *φιλόξενον* (S. 98): dem *αἰσχροκερδής* gegenüber nicht gewinnsüchtig, sondern gastfrei, in besonderer Beziehung ohne Zweifel zu fremden christlichen Brüdern, die sich etwa auf der Reise befinden; vgl. Röm. 12, 13. Hebr. 13, 2. 1 Petr. 4, 9. Was diese Stellen von allen Gliedern der Christengemeinde fordern, das verlangen die PB. (vgl. 1 Tim. 3, 2) von den Bischöfen, »weil diese Eigenschaften schon nach heidnischer Anschauung so sehr zu dem Begriffe eines rechten Mannes gehörten, dass das Fehlen derselben bei einem Bischof die Sache des Christenthums in Misscredit gebracht hätte« (Stirm, S. 79). Ueber den Werth der Gastfreiheit für die christlichen Gemeinschaftsverhältnisse vgl. Heinrici: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1877, S. 104 f. — *φιλάγαθον*: nur hier, das Gegentheil *ἀφιλάγαθον* 2 Tim. 3, 3; entweder »das Gute liebend«, oder »die Guten liebend«, vielleicht dem *αὐθάδη* gegensätzlich gedacht, sofern er sich des Guten freut, wo immer es begegnet (Hofmann). — *σώφρονα*: besonnen, dem *μὴ πάροινον* gegensätzlich; das Wort ist den PB. noch 2, 2, 5, 1 Tim. 3, 2; vgl. z. 2 Tim. 1, 7 eigenthümlich. — *δίκαιον, ὅσιον*: vgl. Plato, Gorg. 507: *καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαια ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια*. Paulus hat *ὅσιος* nicht (S. 97; vgl. übrigens die gleichartigen Verbindungen *ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ* Luc. 1, 75, *ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι* Eph. 4, 24 und *ὁσίως καὶ δικαίως* 1 Thess. 2, 10. — *ἐγκρατῆ*: nur hier, aber *ἐγκράτεια* (Gal. 5, 23) und *ἐγκρατεύεσθαι* auch bei Paulus und sonst im N. T. Es ist das sibi imperiosus des Horaz (Sat. II, 7, 83); *τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἐγκράτεια, τῷ μηδενὶ ὑποσύρεσθαι πάθει*

(Chrysostomus, und zwar nicht nur in geschlechtlicher Hinsicht (vgl. 1 Kor. 9, 25), auch nicht nur dem *πάροινον* entgegengesetzt, sondern, wie *σώφρων*, auch dem *ὀργίλον* und *αἰσχροκερδῆ*. Die drei letzten Bestimmungen lassen übrigens eine Schablone der Sittenlehre erkennen, vgl. S. 178 und Reuss.

Vs. 9. Den allgemeinen Erfordernissen fügt dieser, den Ring bedeutungsvoll schliessende, Vs. (vgl. Ewald) ein specielles für den Bischof bei, und zwar zunächst dasselbe wie auch 2 Tim. 3, 14. — *ἀντεχόμενον*: das Verbum findet sich in PB. nur hier, in gleichem Sinne wie im Spruche Matth. 6, 24 = Luc. 16, 13; bei Paulus kommt es nur 1 Thess. 5, 14, in etwas modificirter Bedeutung, vor. Hier bezeichnet es das innere Anhangen (adhaerere) an etwas, also das feste Innehaben, da man sich etwas hier das Wort zum innern Eigenthum, zum integrirenden Bestandtheil des Bewusstseins macht, vgl. *λόγον ζωῆς ἐπέχειν* Phil. 2, 16 und *τὰς παραδόσεις κρατεῖν* 2 Thess. 2, 15. — *κατά*: gemäss, s. z. 2 Tim. 1, 1. — *διδαχήν*: s. z. 2 Tim. 4, 2. Hier offenbar ein bestimmter Lehrtypus (S. 183. 188), und zwar der überlieferte, der der *κοινὴ πίστις* Vs. 4 gemässe. — *πιστοῦ*: s. z. 2 Tim. 2, 11. — *λόγου*: s. z. 2 Tim. 1, 13. Der *λόγος* wird doppelt bestimmt; er ist gemäss der apostolischen Tradition und daher glaubwürdiger als die jüngst erdachten *κενοφωνίαι* und *μῦθοι* der phantasiereichen Irrlehrer. — *δυνατός*: bei Paulus, von der Redensart *εἰ δυνατόν* (Röm. 12, 18. Gal. 4, 15) und dem substantivisch gebrauchten *τὸ δυνατόν* (Röm. 9, 22) abgesehen, meist von Gott (Röm. 4, 21. 11, 23. 14, 4. 2 Kor. 9, 8), von Menschen im ethischen Sinne »stark« (Röm. 15, 1. 2 Kor. 12, 10. 13, 9) oder im äusserlichen Sinne »mächtig« (1 Kor. 1, 26). Dagegen in der Bedeutung, die es hier hat, »tüchtig zu etwas« gebraucht Paulus *ἱκανός* (2 Kor. 2, 16. 3, 5, vgl. 1 Kor. 15, 9; ebenso 2 Tim. 2, 2 *ἱκανοὶ διδάξαι*). Aehnlich wie hier Apg. 11, 17 *δυνατὸς κωλῦσαι τὸν θεόν*, Luc. 14, 31 *δυνατὸς ἀπαντῆσαι*, Jak. 3, 2 *δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι*. — *καὶ παρακαλεῖν*: dieser Theil seiner Thätigkeit bezieht sich auf die Gläubigen. — *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ*: »vermittels der Lehre«. Im Gebiet *ἐν* der *διδασκαλία* hat sich das *παρακαλεῖν* zu halten, wenn es seinen Zweck erreichen soll, s. z. 2 Tim. 4, 2. Ueber *διδασκαλίᾳ* s. z. 2 Tim. 3, 10 und über *ὑγιαινούσῃ* zu 2 Tim. 4, 3. — *καί*: der zweite Theil der Thätigkeit eines Bischofs bezieht sich auf die Gegner (S. 216 f.). — *ἀντιλέγοντας*: die Widersprechenden, nämlich dem *λόγος κατὰ τὴν διδαχήν*, also die Irrlehrer, die somit keineswegs nur praktische Irrthümer verbreiteten (S. 133 f.). Das Verbum begegnet in der epistolischen Literatur des N. T., von dem Citate Röm. 10, 21 abgesehen, nur in unserem Brief, den Lucasschriften (s. S. 96) und Joh. 19, 12; vgl. *ἀντι-*

λογία Hebr. 6, 16. 7, 7. Jud. 11. — *ἐλέγχειν*: enthält beides, sowohl »Tadeln«, als auch »Widerlegen«, etwa wie unser »Ueberführen«, s. z. 2 Tim. 4, 2.

Vs. 10—16: Die Pflicht der Bekämpfung der Irrlehrer, an den Schlusssatz von Vs. 9 zwar angelehnt (Schleiermacher, S. 144), aber als zweites Thema des Briefs selbständig ausgeführt. Ueber die innere Angemessenheit s. S. 63.

Vs. 10. *Εἰσὶ γάρ*: die Irrlehrer sind also gegenwärtig zu denken (gegen Schleiermacher) und ihre Lehre als Gegensatz (daher *γάρ*) zu der *διδασκαλία ὑγιαίνουσα* Vs. 9. Subject aber sind hier noch nicht sie, sondern die christlichen Kreter. — *πολλοὶ ἀνυπότακτοι*: so ist mit ℵAC zu lesen, *ἀνυπότακτοι* (s. z. Vs. 6) also substantivisch und als Prädicat zu fassen; *πολλοί* aber ist Apposition: in grosser Zahl (Hebr. 7, 23. Jak. 3, 1). Dagegen DEF lesen *πολλοὶ καὶ ἀνυπότακτοι*, wobei letzteres Adjectiv bleibt, nach gut classischem Sprachgebrauch, der sich aber im N. T. nur in den Lucasschriften (Luc. 3, 18. Apg. 25, 7) und Joh. 20, 30 findet. Auf keinen Fall aber ist dann das doppelte *καί* mit Ewald »sowohl .. als auch« zu übersetzen. — *ματαιολόγοι*: weil nichts Reales, sondern *μῦθοι* und *γενεαλογίαι* den Inhalt ihrer Lehre bilden. Beide Ausdrücke, *ματαιολόγος* und *ματαιολογία* (1 Tim. 1, 6), finden sich im N. T. nicht mehr, wohl aber *μάταιος* (s. z. Tit. 3, 9). *ματαιότης* (Röm. 8, 20. Eph. 4, 17. 2 Petr. 2, 18), *ματαιοῦσθαι* (Röm. 1, 21). — *φρεναπάται*: nur hier, wohl vom Verfasser gebildet (Hofmann) oder der Volkssprache angehörig (Reuss: Gesch. I, S. 33); das Verbum *φρεναπατᾶν* Gal. 6, 3 (vgl. auch *φρένες* 1 Kor. 14, 20); »Leute, welche Andere um ihren Verstand betrügen« (Hofmann), fast synonym mit *γόητες* 2 Tim. 3, 13. — *μάλιστα*: s. z. 2 Tim. 4, 13 und vgl. S. 150. — *οἱ ἐκ*: so oft, z. B. Röm. 4, 12. Phil. 4, 22. — *περιτομῆς*: also Judenchristen; vgl. S. 116. 134 f. Vollständiger *οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοί* Apg. 10, 45. Bei der Lesart *πολλοὶ καὶ ἀνυπότακτοι* wäre *ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται*, anstatt zum Prädicat gehörig, vielmehr Subject; dann aber müsste der Schlusssatz lauten: *μάλιστα ἐν τοῖς ἐκ περιτομῆς* (Hofmann).

Vs. 11. *Δεῖ*: s. z. Vs. 7. — *ἐπιστομίζειν*: nur hier; *ἐπιστόμιον* könnte entweder das Gebiss am Zaum und *ἐπιστομίζειν* synonym sein mit *τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλειν* Jak. 3, 3; oder es bezeichnet den Maulkorb, dann ist *ἐπιστομίζειν* synonym mit *φιμοῦν* Matth. 22, 34: das Maul stopfen, d. h. zum Schweigen bringen. — *οἵτινες*: quippe qui, das *δεῖ* begründend. — *ὅλους*: betont; ohne Beifügung des Artikels, wie zwar Joh. 7, 23. Apg. 11, 26. 21, 31. 28, 30, aber nicht bei Paulus. — *οἴκους*: Familien, so in PB. stets (noch 1 Tim.

3, 4. 5. 12. 5, 4. 2 Tim. 1, 16. 4, 19), bei Paulus 1 Kor. 1, 16. — *ἀνατρέπουσιν*: s. z. 2 Tim. 2, 18. — *διδάσκοντες*: gibt das Mittel zu solcher Wirkung an. — *ἃ μὴ δεῖ*: vgl. 1 Tim. 5, 13 *τὰ μὴ δέοντα*, was sich nicht ziemt; sie lehren, was sie nicht sollten; daher *μή*, worüber Gesuchtes bei Hofmann, das Richtige bei Winer. S. 566. — *αἰσχροῦ*: noch bei Paulus, aber in der Form *αἰσχρόν* sc. *ἐστι* (S. 99). — *κέρδους* (S. 100): worin bestand der »schändliche Gewinn«? Aus Vs. 7 scheint hervorzugehen, dass freiwillige Gaben, Geld oder Naturalien, gemeint sind, die den Lehrern von ihren Schülern zuflossen (Gal. 6, 6. 1 Kor. 9, 4—11. 2 Kor. 11, 7 f. Phil. 4, 10—15. 1 Thess. 5, 12. 13. 1 Tim. 5, 17. 18), und auf welche es die Irrlehrer besonders abgesehen hatten (vgl. S. 142 und Jud. 16 *ὠφελείας χάριν*).

Vs. 12. *Εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν*: vgl. S. 64. 135. — *ἴδιος*: hebt die Angehörigkeit nachdrücklich hervor (Winer. S. 178). — *προφήτης*: nicht Dichter, sondern Weissager. Während das Wort (in PB. nur hier) im ganzen N. T., einzig von 2 Petr. 2, 16 (wo Bileam, obwohl wie Jud. 11. Apoc. 2, 14 auf Grund von Num. 31, 8. 16. Jos. 13, 22 sehr ungünstig beurtheilt, doch nach dem abweichenden Bericht Num. 24, 4. 15. 16 Prophet heisst) abgesehen, nur von den Propheten Israels, von christlichen Propheten und von Christus selbst gebraucht wird, heisst hier so ein heidnischer Dichter, ein vates; und zwar, im sprechenden Gegensatz gegen den paulinischen Begriff von *προφητεύειν*, desswegen, weil sein Spruch eingetroffen ist (Baur: Pastoralbr. S. 121). Gemeint ist nämlich nach Chrysostomus, Epiphanius, Hieronymus der kretische Dichter Epimenides, der mit der Gabe der Weissagung beschenkt war und desshalb von Cicero (De divin. 1, 1) unter die vaticinantes per furorem gerechnet wird. Er war Zeitgenosse der sieben Weisen, von Einigen diesen selbst (an Stelle des Periander) beigezählt. Es ist derselbe Epimenides, der (Diog. Laert. I, 10. Epimen. 3) eine Pest in Athen so gesühnt haben soll, dass er vom Areopag Schafe auslaufen liess und sie da, wo sie sich niedergelegt, *τῷ προσήκοντι θεῷ* opferte, *ὅθεν ἔτι καὶ νῦν ἐστιν εὑρεῖν κατὰ τοὺς δήμους τῶν Ἀθηναίων βωμοὺς ἀνωνύμους*, was (selbst in einzelnen Worten, wie *Ἄρειος πάγος*, *βωμός*) an Apg. 17, 22. 23 erinnert. In der letzteren Stelle wird also eines Altars, hier eines Spruches gedacht, welche beide die Tradition auf Epimenides zurückführt: ein um so auffallenderer Berührungspunkt, als auch das ganze Citat Apg. 17, 26 zum Vorbilde hat (S. 117). Nach Augustin, Hieronymus u. A. stand der citirte Vs. in der verlorenen Schrift *περὶ χρησμῶν*. Wenn ihn Theodoret dem Kallimachus von Cyrene zuschreibt, so widerspricht dem unsere Stelle, wonach der Dichter ein Kreter soll gewesen sein; und in des Kallimachus Hymne ad Jovem Vs. 8. 9

Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται· κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.
Κρῆτες ἐτεκτήναντο· σὺ δὲ οὐ θάνες· ἐσσὶ γὰρ ἀεί,

einem Spruche, welcher wohl in Folge unserer Stelle von Kirchenvätern öfters angeführt wird (Tatian, Orat. ad Gr. 27. Athenagor. Supplic. 30. Origen. c. Cels. III, 43), stimmen nur die drei ersten Worte überein, das Uebrige bezieht sich auf das Vorgeben der Kreter, dass Jupiter's Grab bei ihnen sei; daher nehmen Epiphanius und Hieronymus an, Kallimachus habe die ersten Worte dem Epimenides entlehnt, während Kneucker (Bibel-Lex. III, S. 600) den Vs. einem Unbekannten aus Kreta zuschreibt, dessen Zeitalter wegen des schon weit vorgeschrittenen Sittenverderbens, welches vorausgesetzt ist, nicht viel über Kallimachus, der ihn kannte, also über 272 hinausreiche. — *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται*: die Kreter waren im Alterthum ihres Lügens wegen berüchtigt, so dass Hesychius *κρητίζειν* durch *ψεύδεσθαι καὶ ἀπαντᾶν* erklärt. Weitere Stellen darüber vgl. bei Pape (Wörterbuch der griechischen Eigennamen, 3. Afl. I, S. 717) und Kneucker; dazu noch aus Ovid (Ars am. I, 297): quamvis sit mendax Creta negare potest. Dass gerade ein Kreter das Zeugniss ablegt, bildet einen in der Geschichte der Logik berühmten Cirkelbeweis. Den Kretern stellten die Griechen übrigens noch die Cilicier und Kappadocier hierin zur Seite, daher *τρία κάππα κάκιστα*. — *κακὰ θηρία*: wie Antipater bei Josephus (Ant. XIII, 5, 5) ein *πονηρὸν θηρίον* ist; also Bezeichnung einer des sittlichen Gefühls baaren Rohheit, gerade nicht auf *αἰσχροκερδία καὶ πλεονεξία*, was Polybius (VI, 46, 3) den Kretern vorwirft, zu beschränken. — *γαστέρες ἀργαί*: also genusssüchtig und träg, vgl. Phil. 3, 19 *ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία*. Für spätere Entstehung des Spruches könnte man auch die Form *ἀργαί* statt *ἀργοί* geltend machen (Winer, S. 79). Uebrigens ist *ἀργός* noch 1 Tim. 5, 13 in Pastoralbriefen *ἄεργος*, also weder *ἄκαρπος* (de Wette), noch *νεκρός* (Huther), sondern träge, müssig. Auch Plato wirft den Kretern Wollust und Unkeuschheit vor (De leg. I, 8, 636).

Vs. 13. *Μαρτυρία*: dafür (S. 90. 97) gebraucht Paulus das Wort *μαρτύριον* (2 Thess. 1, 10. 2 Kor. 1, 12. 1 Kor. 1, 6. 2, 1), das die PB. freilich (s. z. 2 Tim. 1, 8) auch kennen, nicht aber die johanneischen Schriften. Auffälligst erinnert dagegen hier nicht blos *μαρτυρία*, sondern der ganze Satz *ἡ μαρτυρία αὕτη ἐστὶν ἀληθής* an den johanneischen Styl (z. B. Joh. 5, 32. 19, 35 u. ö.). Nicht zu leugnen ist aber auch der inhaltliche Anstoss, den dieser Satz bietet. Wieseler (R. E. XXI, S. 326) freilich meint: »Wie passend ist das Wort des Kreters Epimenides, da es sich um eine orphisch-pythagoreische Richtung handelt, als deren Hauptvertreter jener kretische Hierophant dasteht«. Aber die besagte »Richtung« gehört nur zu seinen Schrullen

(vgl. S. 140. und eine so gröbliche Beleidigung hat überhaupt mit Philosophie oder Theologie nichts zu thun. Die Bedenken de Wette's gegen die Angemessenheit dieser Aeusserung im Munde eines Apostels (oder überhaupt eines christlichen Lehrers) sind wohlberechtigt, auch dann, wenn Paulus nicht selbst die Kreter zum Christenthum bekehrt hatte (gegen Hofmann). — *δι' ἣν αἰτίαν*: s. z. 2 Tim. 1, 6. Hier geht es auf den behaupteten schlechten Nationalcharakter der Kreter, nicht sowohl darum weil derselbe den Irrlehrern leicht Eingang verschafft, als vielmehr, weil er daran Schuld ist, dass unter diesen Kretern nach Vs. 10 *ἀνυπότακτοι κτλ.* in so grosser Anzahl (*πολλοί*) sich finden. — *ἔλεγχε*: was nach Vs. 9 der *ἐπίσκοπος* den Widersprechenden gegenüber thun soll, nämlich *ἐλέγχειν*, das soll hier Titus gegen die Judaisten thun (vgl. S. 225). — *ἀποτόμως*: eigentlich abgeschnitten, d. h. kurz ab, kurz angebunden, also mit durchgreifender Strenge, scharf, strenge, schroff. Noch 2 Kor. 13, 10 (S. 116), auch *ἀποτομία* Röm. 11, 22. — *ἵνα*: gibt nicht den Inhalt der Strafrede de Wette, sondern den beabsichtigten Erfolg des *ἐλέγχειν* an (S. 248). — *ὑγιαίνωσιν*: s. z. 2 Tim. 1, 13. Absicht ist also das »Gesundsein«, was auf Irrlehrer als auf *νοσοῦντες* (vgl. S. 177) zu gehen scheint, während man bezüglich der noch nicht zur Irrlehre abgefallenen Kreter etwa *ἵνα ὑγιεῖς μένωσιν* erwarten könnte. — *ἐν τῇ πίστει*: im Gebiet der *πίστις*, ebenso 2, 2. Die Voraussetzung des geforderten *ὑγιαίνειν* ist also gleichwohl die, dass die Betreffenden den Boden der *πίστις* nicht bewusst verlassen haben (Matthies, Hofmann): dies spricht gegen die Beziehung auf Irrlehrer.

Vs. 14. *Προσέχοντες*: das Verbum (S. 97) bedeutet mit folgendem Dativ, wie hier und 1 Tim. 1, 4. 4, 1. »Acht haben auf etwas«, mit dem Begriff der Zustimmung. So Apg. 8, 6 *προσέχειν τοῖς λεγομένοις* und 16, 14 *προσέχειν τοῖς λαλουμένοις*. Hebr. 2, 1 *προσέχειν τοῖς ἀκουσθεῖσιν* und 2 Petr. 1, 19 *προσέχειν τῷ λόγῳ*. Verwandt ist »achten auf etwas«, d. h. sich ihm hingeben, ergeben sein, z. B. *οἴνῳ* 1 Tim. 3, 8. und »achten auf etwas«, d. h. einer Sache obliegen, pflegen, z. B. *τῷ θυσιαστηρίῳ* Hebr. 7, 13 oder *τῇ ἀναγνώσει* 1 Tim. 4, 13. Seltener wird das Verbum mit der Person verbunden, auf die man Acht hat: »Acht haben auf Jemand«, im Sinne von Jemanden anhängen Apg. 8, 10. 11. Ferner *προσέχειν* mit folgendem Infinitiv (Matth. 6, 1). Acht haben, etwas zu thun; *προσέχειν ἀπό τινος* (Matth. 7, 15. 10, 17. 16, 6. 11. 12. Luc. 20, 46) Acht haben vor etwas, sich hüten vor und *προσέχειν ἑαυτῷ* (Luc. 12, 1. 17, 3. 21, 34. Apg. 5, 35. 20, 28) Acht haben auf sich, auf der Hut sein, sich hüten. — *Ἰουδαϊκοῖς*: vgl. Vs. 10. Adverbium *Ἰουδαϊκῶς* Gal. 2, 14. — *μύθοις*: s. z. 2 Tim. 4, 4. Trotzdem dass die Mythen hier ausdrücklich als »jüdische« bezeichnet wer-

den, bildet sich Wieseler (S. 282) ein, in dem Worte liege an sich schon der Begriff und Vorwurf des Heidnischen, es seien also heidnische Mythen, auf das Gebiet des Judenthums verpflanzt und jüdisch modificirt. Besser dachte man bald an kabbalistische (Matthies), bald an allegorische (Otto, S. 133), bald an rabbinische und talmudische (Mack, Hofmann) Studien oder an die Märchen der jüdischen Tradition (Mangold, Pfleiderer); vgl. S. 144 und z. 2 Tim. 3, 15. 4, 4. — *ἐντολαῖς*: Paulus gebraucht das Wort *ἐντολή* stets von einem einzelnen Gebote des mosaischen Gesetzes (Röm. 7, 8—13. 13, 9. 1 Kor. 7, 19. Eph. 2, 15 *νόμος τῶν ἐντολῶν*. 6, 2. 1 Kor. 14, 37 ist *ἐντολή* unsicher. Kol. 4, 10 sind *ἐντολαί* Aufträge); ebenso bei Matth. und Marc. (die den *ἐντολαῖς* des Gesetzes ausdrücklich die *παραδόσεις* der Menschen entgegenstellen) und meist auch bei Lucas (nur Luc. 15, 29 anders; Apg. 17, 15 heisst *ἐντολή* Befehl, Auftrag), ferner im Hebräerbrief und vielleicht auch in der Apocalypse (wo zu *αἱ ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ* stets *ἡ πίστις* oder *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ* tritt als Correlat: 12, 17. 14, 12; aber 22, 14 fällt weg). Anders bekanntlich in den johanneischen Schriften, wo auch Christi Gebote so heissen, und 2 Petr. 3, 2. 2, 21 erscheinen sogar bereits *ἐντολαὶ τῶν ἀποστόλων* (constitutiones apostolicae). Ueber 1 Tim. 6, 14 s. z. d. St. An unserm Orte sind *ἐντολαί* Gebote, Satzungen von Menschen, nicht solche des mosaischen Gesetzes, also was Kol. 2, 22 *ἐντάλματα τῶν ἀνθρώπων* sind (S. 145). — *ἀνθρώπων*: willkürliche Satzungen von Menschen. Anstatt sowohl *Ἰουδαϊκοῖς* als *ἀνθρώπων* zu Beidem (*μύθοις καὶ ἐντολαῖς*) zu beziehen, sodass Geschichtliches und Gesetzliches zusammen den falschen Lehrinhalt bildet, der zunächst nach seiner ausserchristlichen Herkunft, dann nach der Beschaffenheit seiner Träger charakterisirt würde (Hofmann), verlangt die Symmetrie der Rede, das Adjectiv mit *μύθοις*, dagegen den Genetiv mit *ἐντολαῖς* zu verbinden. Darum müssen die »Menschen«, welche die »Gebote« auflegen, nicht gerade nothwendig andere sein, als *οἱ ἐκ περιτομῆς* Vs. 10, welche auch die »Mythen« mit sich führen (gegen Hilgenfeld: Einl. S. 752). Wie vielmehr was sie über die geoffenbarte Wahrheit hinaus lehren in theoretischer Beziehung *μῦθοι* sind, so in praktischer *ἐντολαὶ ἀνθρώπων* im Gegensatz zu Gottesgeboten (Heydenreich, Wiesinger). Menschen waren es, welche solche Speiseverbote (vgl. Vs. 15) und andere Satzungen einzuführen sich unterfingen, und was für Menschen! *ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων* (s. z. 2 Tim. 1, 15) *τὴν ἀλήθειαν*, also solche, »die da der Wahrheit (der *διδασκαλία ὑγιαίνουσα*) den Rücken kehren«, womit stimmt, dass auch 2 Tim. 4, 4 *ἀλήθεια* und *μῦθος* als gegensätzliche Begriffe auftreten. Erst durch diesen Beisatz deckt sich die zweite Begriffssphäre genau

mit der durch *ἰουδαϊκοῖς μύθοις* gezeichneten ersten. Daher auch kein Artikel vor *ἀποστρεφομένων* steht, durch welchen dieses nur als nachträgliche Näherbestimmung zu dem artikellosen *ἀνθρώπων* hinzutreten würde. Daraus dass Letzteres allerdings nicht ohne Ersteres zu denken ist, darf also noch keineswegs mit Hofmann geschlossen werden, dass überhaupt nicht Menschengebote im Gegensatze zu Gottesgeboten gemeint seien. — Von wem ist nun aber Vs. 10—14 überhaupt die Rede gewesen? Die Schwierigkeit beginnt schon Vs. 10, sofern hier nach der richtigen Auslegung drei concentrische Kreise zu unterscheiden sind: den ersten, innersten, machen *οἱ ἐκ περιτομῆς* aus (vgl. S. 134), welche die Majorität (*μάλιστα*) bilden in einem zweiten, *ἀνυπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται* überhaupt umfassenden. Diese wieder machen einen ansehnlichen Bestandtheil (*πολλοί*) der christlichen Kreter als des Subjectes von *εἰσίν* aus. Während nun aber die Vs. 11 Charakterisirten sich offenbar mit dem zweiten, vielleicht sogar nur mit dem ersten Kreise decken, führt im engen Anschlusse daran Vs. 12 *αὐτοί* ein, als wären es dieselben, während der Inhalt keinen Zweifel darüber lässt, dass die Betrachtung sich ausgeweitet hat auf den dritten Kreis, oder vielmehr, dass sie um diesen dritten noch einen vierten zieht, welchem alle Kreter überhaupt angehören; denn nur diesen eignet ja Epimenides als *ἴδιος αὐτῶν προφήτης*, und nur von ihnen gilt sein Spruch, welcher alle Anwendbarkeit verliert auf den ersten und engsten, geborene Juden umfassenden, Kreis. Richtig hebt dies Reuss hervor als eine erste Inconvenienz (vgl. darüber oben S. 64), welcher sich als zweite der unvermittelte Uebergang von Verführern zu Verführten Vs. 14 anschliesse. Scheinen doch sogar die Worte *ἔλεγχε αὐτούς* um so mehr auf die Irrlehrer bezogen werden zu müssen, als nicht blos Vs. 11 *οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν* ohne Frage sie betrifft, sondern auch Vs. 9 *καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν* des Bischofs Pflicht ist. Gegen die Irrlehrer aufzutreten, war sonach Titus im Vorhergehenden schon mehrfach in ganz verwandten Ausdrücken aufgefordert worden. Da nun gleichwohl das *ἔλεγχε αὐτούς* im unmittelbaren Zusammenhang vielmehr auf den dritten und vierten, statt auf den ersten und zweiten Kreis Beziehung erleidet, da andererseits das befremdliche Citat Vs. 12 sammt der johanneisch lautenden Bekräftigung Vs. 13 recht wohl fehlen könnten, ohne irgendwelche Störung des Zusammenhangs herbeizuführen, vielmehr bei solchem Ausfall *δι' ἣν αἰτίαν* sich direct auf das Vs. 11 geschilderte Verhalten der Irrlehrer, das Strafe fordert, beziehen, dagegen die Verlegenheiten wegen der Beziehung von *τις ἐξ αὐτῶν* Vs. 12 und *αὐτούς* Vs. 13 mit Einem Schlage verschwinden würden, so liegt der Gedanke an eine in den Text gekommene Randglosse zu den Worten *διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ* (= *ψεῦσται*), *αἰσχροῦ κέρ-*

δους χάριν (= κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί, nahe (S. 104), und schon Bertholdt Einl. S. 3629) hat Interpolation vermuthet. Gleichwohl ist nicht blos kein Zweifel, dass der ganz im Zusammenhange von Vs. 13 fortlaufende Vs. 14 nicht von Irrlehrern, sondern von angesteckten oder ansteckbaren Gemeindegliedern handelt, widrigenfalls man ja wegen ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν auch noch Verführer der Verführer annehmen müsste (Schleiermacher, S. 82. 144, sondern schon der Schlusssatz Vs. 13 ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει ist, wie wir sahen, zweideutig und leitet auf den veränderten Gesichtspunkt Vs. 14 über. Der Verfasser war sich mithin bewusst, mit Vs. 12 aus den engeren wieder in die weiteren Kreise zurückgekehrt zu sein und bezieht ἐξ αὐτῶν und αὐτῶν auf das Subject von εἰσίν Vs. 10 (Hofmann, eben darum aber auch αὐτούς Vs. 13 zunächst auf dieselben (Reuss, so dass die zweite Inconvenienz auf eine vorübergehende Unsicherheit der Vorstellung, auf ein zielloses Herüberschweifen aus den weiteren in die engeren Kreise zurückzuführen, letzteres selbst aber aus dem Rhythmus der ganzen Stelle zu erklären ist, welcher eine gleiche Bewegung des Gedankens vorher schon in Vs. 10 und gleich nachher wieder in Vs. 14 mit sich bringt. Damit aber ist der Anlass zur Annahme einer Interpolation auch hier so gut wie zu 2 Tim. 1, 5. 9 hinweggefallen.

Vs. 15. Nicht allgemeiner Grundsatz, sondern mit unverkennbarer Beziehung auf die Speiseverbote (vgl. S. 149). — πάντα: alles, was in den Kreis der Lebensbedürfnisse fällt. — καθαρά: s. z. 2 Tim. 1, 3. Zu ergänzen ἐστί: »Alles ist rein«, keine Speise an sich verunreinigend, entgegen dem, von den Irrlehrern ausgebeuteten, Princip levitischer Unreinheit. Vgl. Apg. 10, 15. Marc. 7, 15. 18. 19 = Matth. 15, 17. 18. 1 Kor. 10, 26. 30. 1 Tim. 4, 4. 5. Möglicher Weise ist in πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς das allen diesen Stellen zu Grunde liegende Wort Jesu aufbewahrt, dessen Spur auch Luc. 11, 41 πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστίν begegnet. — καθαροῖς: nämlich τῇ καρδίᾳ, wie Matth. 5, 8. Vgl. 1 Kor. 10, 25 f. Röm. 14, 14. 20, welche Stellen die unsere commentiren (S. 116). Da übrigens auf diesem Worte der Nachdruck liegt, sollte eigentlich stehen: τοῖς μὲν καθαροῖς πάντα καθαρά (Winer, S. 644). »Aber dieser Satz soll nur sein Urtheil darüber einleiten, woher es kommt, dass sich diese Religionslehrmeister so viel mit jenem Gegensatze zu schaffen machen« (Hofmann). — μεμιαμμένοις: so ist statt des üblichen μεμιασμένοις zu lesen. Das Verbum steht hier im Gegensatz zu καθαροῖς, ist also ethisch zu fassen, wie auch sonst im N. T. (S. 97), nicht levitisch, wie Joh. 18, 28. — ἀπίστοις: mit der unsittlichen Gesinnung ist an sich schon Irreligiosität verbunden gedacht, wie umgekehrt oft mit der falschen Lehre

Unsittlichkeit (S. 178); vgl. übrigens Hebr. 10, 22. — *οὐδὲν καθαρόν*: Alles was an sich Anregendes und Erfreuliches ihnen begegnet, ein Genuss werden könnte, wird zur Schuld, weil in eine corrupte Gedankenwelt eingetaucht und unreine Lust erregend. »Während sie zwischen Reinem und Unreinem unterscheiden, ist für sie in Wahrheit nichts rein« (Hofmann). — *ἀλλά*: nicht »sondern sogar, ja vielmehr« (Ellicott); sondern eben darum ist ihnen nichts rein, weil sie an Alles mit unreinem Sinn herantreten (Huther), sofern befleckt, unrein ihr Bestes ist, das Höchste im Menschen, Vernunft und Gewissen, die intellectuelle und sittliche Richtung des Bewusstseins (Gass: Gewissen, S. 30). — *μεμίανται*: Singular oder Plural (vgl. A. Buttmann, S. 36). — *νοῦς*: s. z. 2 Tim. 3, 8. — *συνείδησις*: s. z. 2 Tim. 1, 3. Vgl. 1 Kor. 8, 7 *ἡ συνείδησις αὐτῶν μολύνεται*. — Somit hat die Unterscheidung von Reinem und Unreinem weder für die Reinen, noch für die Unreinen Realität.

Vs. 16. »Sofern sie lehren, wie der Mensch sich zu halten habe, gilt Vs. 15, sofern sie lehren, wie man sich Gott zu denken habe, gilt Vs. 16 von ihnen« (Hofmann). — *ὁμολογοῦσιν*: nicht »sie bekennen« (de Wette, Wiesinger), gar »laut« (Huther), womit sie nach 1 Tim. 6, 12 nur etwas Löbliches thäten; es bezeichnet vielmehr blos wie Joh. 1, 20 den Gegensatz zu *ἀρνεῖσθαι*: »sie bejahen«; vgl. Hebr. 11, 13; bei Paulus nur Röm. 10, 9. 10. — *εἰδέναι*: also eine theoretische höhere Erkenntniss Gottes, eine Gnosis des göttlichen Wesens, gaben die Irrlehrer vor zu besitzen (Matthies); von diesen nämlich, nicht von ungläubigen Juden überhaupt (Weiss, S. 451) ist die Rede. Denn ein *εἰδέναι τὸν θεόν* war Sache der Gnosis (S. 148), wie es auch der johanneische Christus oft von sich aussagt (Joh. 7, 28. 29. 8, 19. 55. 15, 21). — *ἀρνοῦνται*: wozu als Object nicht blos *θεόν* (de Wette, Matthies), sondern *θεόν εἰδέναι* (Hofmann) zu ergänzen ist, wie Hebr. 11, 24 *λέγεσθαι*. Mit ihrem Thun verneinen sie, was sie mit Worten bejahen, nehmen gleichsam ihre Erklärung wieder zurück (Hofmann); ihre Praxis widerspricht ihrer vorgeblichen theoretischen Einsicht. S. z. 2 Tim. 2, 12. — *βδελυκτοί*: Hesychius erklärt mit *μισητός*, *ἐξουθενημένος*, *βδελυρός*. Also abominabilis, gräuelhaft; nur hier, aber vgl. *βδελύσσεσθαι* Röm. 2, 22 und *βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* Luc. 16, 15. Es drückt sittliche Verworfenheit aus. — *ἀπειθεῖς*: s. z. 2 Tim. 3, 2; synonym ist *ἀνυπότακτος* Vs. 10. — *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι*: also bilden die zu nichts Gutem brauchbaren Irrlehrer in Glauben und Sittlichkeit das Gegenstück zu den *ἄνθρωποι θεοῦ*, die zu allem Guten *ἐξηρτισμένοι* (2 Tim. 3, 17) oder *ἡτοιμασμένοι* (2 Tim. 2, 21) sind. — *ἀδόκιμοι*: s. z. 2 Tim. 3, 8.

Zweites Capitel.

Vs. 1—10: Lebensregeln für alte Männer und Frauen, junge Frauen und Männer und für Knechte, entworfen nach Anleitung von 1 Petr. 2, 18—3, 6 (vgl. S. 268) und den »Menschengeboten« der Irrlehrer (1, 14) als wahrer Gotteswille entgegengestellt (Schleiermacher, S. 145).

Vs. 1. *Σὺ δέ*: vgl. 2 Tim. 3, 10. 4, 5. Gewöhnlicher Gegensatz gegen die Irrlehrer. — *λάλει*: vgl. Apg. 18, 25 *ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ*, wodurch *λάλει* erklärt wird. — *ἃ πρέπει*: im Gegensatz gegen die *ἐντολαί* Vs. 14. Zu *πρέπει* vgl. 1 Tim. 2, 10. Eph. 5, 3 und *πρέπον ἐστί* 1 Kor. 11, 13. Matth. 3, 15; sonst noch *ἔπρεπε* Hebr. 2, 10. 7, 26. — *τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ*: s. z. 1, 9. Also das dem Christenstande entsprechende sittliche Verhalten soll er lehren. Bei der von Theodoret bis auf Schleiermacher (S. 94 f.) befolgten Verbindung dieses Vs. mit dem Vorigen müsste ohne Noth der Infinitiv Vs. 2 als für den Imperativ stehend genommen oder aus Vs. 6 *παρακάλει* zwangsweise an die Spitze gestellt oder ohne Noth etwas ergänzt werden, wozu A. Buttmann (S. 233) räth.

Vs. 2. *Πρεσβύτας*: bei Paulus nur Philem. 9, im N. T. sonst noch Luc. 1, 18. Mit Recht bemerkt Baur (S. 75 f.), dass *πρεσβύται* hier vom natürlichen Alter, dagegen *πρεσβύτεροι* 1, 5 von der kirchlichen Würde zu verstehen sei und die vermittelnde Idee in letzterem Ausdrucke liege. Da nämlich die kirchlichen Vorsteher auch dem Alter nach *πρεσβύτεροι* waren, so lag darin die natürliche Veranlassung, mit den die kirchlichen Vorsteher betreffenden Vorschriften allgemeine Standesregeln zunächst für die Alten zu verknüpfen (S. 215 f.). — *νηφαλίους*: der Accus. hängt als solcher des Objects von *λάλει* ab. Das Wort ist den PB. eigenthümlich (noch 1 Tim. 3, 2. 11), und zwar in bildlicher Bedeutung, wie das Stammwort *νήφειν* (s. z. 2 Tim. 4, 5). Im eigentlichen Sinne ist es synonym dem *μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχειν* 1 Tim. 3, 8; im bildlichen Sinne wird es, wie sobrius, von der Nüchternheit des Geistes gebraucht, die, im Gegensatze zu jugendlicher Leichtfertigkeit, dem gesetzten Alter zumeist ziemt; also synonym dem *μὴ πάροινον* 1, 7. — *σεμνούς*: würdiges anständiges Verhalten in allen Lebensverhältnissen bezeichnend. Ausserdem (S. 100) kennen PB. allein auch das Subst. *σεμνότης* (2. 7. 1 Tim. 2, 2. 3, 4). — *σώφρονας*: s. z. 1, 8. — *ὑγιαίνοντας*: s. z. 2 Tim. 1, 13. — *τῇ πίστει*: da-

für 1, 13 *ἐν τῇ πίστει*, s. Winer, S. 247 (6. Aufl. S. 194); »hinsichtlich«. — *τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ*: vgl. S. 179. — *ὑπομονῇ*: die »Geduld«, d. h. die standhafte Treue, tritt hier, nach Anleitung von 1 Thess. 1, 3 (S. 116), vgl. auch 5, 8, als Drittes zu *πίστις* und *ἀγάπη*. Credner erklärt daher Glaube, Liebe und Ausdauer für die entsprechende Parallele der Pastoralbriefe zur paulinischen Trias 1 Kor. 13, 13. (Das N. Test. II, S. 123); aber 1 Tim. 2, 15. 4, 12. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. 3, 10 treten noch andere Tugenden in beliebiger Anzahl an ihre Seite.

Vs. 3. *Πρεσβύτιδας*: nur hier, vgl. *αἱ πρεσβύτεραι* 1 Tim. 5, 2, alte Frauen. — *ὡσαύτως*: kann überall eintreten, wo nicht gerade Gleiches (so Hofmann: es übertrage die an die *πρεσβύται* gestellte Forderung auch auf die *πρεσβύτιδες*), sondern nur irgendwie Verwandtes zusammengestellt wird. So Vs. 6 und sonst in PB., auch bei Paulus (S. 101) und den Synopt. — *καταστήματι*: nur hier. Zu eng versteht Oekumenius *κατάστημα* nur von der Kleidung, richtiger Hieronymus vom ganzen äusserlichen Habitus, von Haltung und »Gebahren«: earum incessus et motus, vultus, sermo, silentium. Vgl. Ign. Trall. 3, 2 *οὗ αὐτὸ τὸ κατάστημα μεγάλη μαθητεία*, cujus (episcopi) ipse habitus magna disciplina est. — *ἱεροπρεπεῖς*: nur hier im N. T.; nicht blos gleich dem *καθὼς πρέπει ἁγίοις* Eph. 5, 3, sondern »wie es sich für diejenigen schickt, die in heiligem Dienst stehen«; vgl. 4 Makk. 9, 28. 11, 19. — *διαβόλους*: s. z. 2 Tim. 3, 3. — *μηδέ*: so (gegen *μή* nach 1 Tim. 3, 8) lesen ℵAC. — *οἴνῳ πολλῷ δεδουλωμένας*: Wie kommt diese Mahnung an alte Weiber? War auch Monica, wie Augustin (Conf. IX, 8, 18) berichtet, meribibula in dem Grade, ut prope jam plenos mero caliculos inhianter hauriret, so war sie doch damals kein altes Weib. Hofmann versichert freilich, Unmässigkeit im Genusse starker Getränke sei noch heute eine ältern Frauen häufig eignende Untugend. Solchen misslichen Untersuchungen gegenüber wird man lieber dabei stehen bleiben, in unserer Mahnung im Verein mit 1 Tim. 3, 8 ein Gegengewicht zu 1 Tim. 5, 23 zu finden (S. 145). — *δεδουλωμένας*: das Verbum, in PB. sonst nicht, findet sich, meist wie hier medial oder passivisch, bei Paulus (Röm. 6, 18. 22. 1 Kor. 7, 15. Gal. 4, 3, activisch nur 1 Kor. 9, 19), sonst selten (Apg. 7, 6 im Citat aus LXX und 2 Petr. 2, 19). — *καλοδιδασκάλους*: nur hier, vielleicht vom Verfasser gebildet (Hofmann). Beza: honestatis magistrae; agitur hic de domestica disciplina.

Vs. 4. *Ἵνα σωφρονίζουσιν*: so ist mit ℵA Lachmann und Tischendorf zu lesen gegen lect. rec. nach CD *σωφρονίζωσιν*. Der Conjunctiv ist freilich allein correct, aber auch 1 Kor. 4, 6. Gal. 4, 17 (nach Tischendorf auch Gal. 6, 12. Joh. 17, 3. Apoc. 13, 17) folgt auf *ἵνα* der Indicativ, wo Meyer falsch mit ubi erklärt. In noch

späterer Zeit war die Construction des ἵνα mit Indic. nicht ungewöhnlich. Das Verbum, sonst nicht im N. T., hat Activbedeutung: jemanden zur Vernunft (σωφροσύνη) bringen«, also »bessern, strafen, züchtigen«. — τὰς νέας: ist Object zu σωφρονίζουσιν, also nicht Hofmann, unter Vergleichung von 1 Tim. 5, 2) von λάλει Vs. 1 abhängig: vgl. aber S. 241. 244 zur Antwort auf die Frage, warum die Leitung der jüngeren Frauen den älteren anheimgestellt wird. Bei Paulus findet sich νέος 1 Kor. 5, 7. Kol. 3, 10, das Feminin noch Hebr. 12, 24; sonst in PB. nur der Comparativ. — φιλάνδρους: wie auch das folgende φιλοτέκνους nur hier im N. T. Es ist also vorausgesetzt, dass die νέαι verheirathet sind.

Vs. 5. Σώφρονας: der Vs. geht auf νέαι, nicht auf πρεσβύτιδες, und ist von σωφρονίζουσιν abhängig. Zum Wort s. z. 1, 8. — ἁγνάς: »unsträflich«, hier wohl specieller »keusch«, frei von allem unlautern Wesen. Das Wort, in PB. noch 1 Tim. 5, 22, findet sich in allgemeinerer Bedeutung auch bei Paulus (2 Kor. 7, 11. 11, 2. Phil. 4, 8) und sonst (Jak. 3, 17. 1 Petr. 3, 2. 1 Joh. 3, 3). — οἰκουργούς: so ist mit ℵACD gegen lect. rec. οἰκουρούς zu lesen. Letztere Form ist freilich die gebräuchliche, während die erstere so sehr ein unicum ist, dass sie Matthäi als barbarisch verwarf. Aber die Abschreiber haben die ungebräuchliche Form durch die gebräuchliche ersetzt. Uebrigens kommt das Wort in beiden Formen im N. T. nur hier vor (vgl. aber S. 258); aus οἶκος und ἔργον zusammengesetzt, bedeutet οἰκουργός »häuslich wirkend, wirthschaftlich«, dagegen οἰκουρός, von οἶκος und οὖρος (custos wäre »das Haus hütend, häuslich«. — ἀγαθάς: nicht zum vorhergehenden Substantiv (so nach Vorgang von Theophylact und Oecumenius noch Matthies und Hofmann: »gute Hausfrauen« gehörig, sondern selbständig. In οἰκουργούς liegt ja schon an sich eine lobende Bedeutung, und das Wort wird sonst nicht als Substantiv gebraucht. Der von der gewöhnlichen Auslegung statuirte Sinn »gütig« für das selbständige ἀγαθάς ist nicht zu »allgemein« (Hofmann), sondern erhält durch das Vorangehende und unmittelbar Nachfolgende seine speciellere Beziehung. Die junge Hausfrau soll wirthschaftlich sein, d. h. einerseits als Hausfrau dem οἶκος, der Dienerschaft vgl. 1 Tim. 3, 4 befehlen, andererseits als Ehefrau dem Eheherrn gehorchen. Aber auch jenes Befehlen soll sie als γυνὴ ἀγαθή ausüben, mit der nämlichen Sanftmuth wie sie diesen Gehorsam leistet, in gütiger, sich freundlich herablassender Weise. Es entspricht ἀγαθός somit am ehesten dem lateinischen mansuetus. Im N. T. am nächsten verwandt sind Stellen wie Matth. 20, 15. 1 Petr. 2, 18. — ὑποτασσομένας: das Verbum, in PB. nur in unserm Brief (2, 9. 3, 1), hat Paulus oft, seltner das Activum. Auch dieses ὑπο-

τασσομένας gehört nicht zu *οἰκουργούς* (Hofmann), sondern ist selbständig. — *τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν*: ganz wie Eph. 5, 22. 1 Petr. 3, 1. — *ἵνα μή*: vgl. Vs. 10, wo der Gedanke positiv ausgedrückt ist. — *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*: s. z. 2 Tim. 2, 9. — *βλασφημῆται*: vgl. 1 Tim. 6, 1. Das Verbum findet sich auch bei Paulus, nicht aber, wie in PB. (1 Tim. 1, 20. Tit. 3, 2), das Activum. Der Absichtssatz schliesst sich, wiewohl zu allem Vorhergehenden gehörig (Heydenreich, Matthies, Bisping), doch nicht ohne Grund gerade an *ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν* an (Huther). Denn gerade in dieser Richtung lag den Frauen die Gefahr nahe, ihre christliche Freiheit zu missbrauchen, so dass das Christenthum dadurch lächerlich wurde. Einen ausgedehnten Gebrauch machten dagegen im dritten Jahrh. Männer von dem ne nomen blasphemetur, indem sie, um nicht Gegenstand des Spottes zu werden, so ziemlich alles Heidnische mitmachten (Keim: Celsus, S. 140. 252).

Vs. 6. *Τοὺς νεωτέρους*: die jüngeren Männer, bei Paulus nicht (S. 96). Ueber ihre amtliche Stellung vgl. S. 239. — *ὡσαύτως*: s. z. Vs. 3. — *παρακάλει*: s. z. 2 Tim. 4, 2. — *σωφρονεῖν*: *σώφρονας εἶναι*. Das Verbum, in P.B. nur hier, hat auch Paulus (Röm. 12, 3. 2 Kor. 5, 3); synonym ist *νήφειν*, vgl. 1 Petr. 4, 7.

Vs. 7. *Περὶ πάντα*: in allen Stücken, allenthalben, nur hier; vgl. aber *περὶ πολλά* Luc. 10, 41, auch *περὶ πολλὴν διακονίαν* Luc. 10, 40; *τοὺς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐργάτας* Apg. 19, 25; *αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι* Marc. 4, 19. S. z. 2 Tim. 2, 18. Während aber von allen andern Exegeten dieses *περὶ πάντα* zum Folgenden gezogen wird, bezieht es Hofmann zum Vorangehenden, indem dadurch allein das *σεαυτόν* die ihm des Gegensatzes wegen (aber *σεαυτόν* bildet keinen Gegensatz zu *τοὺς νεωτέρους*, welchen ja Titus wie 1 Tim. 4, 12 Timotheus selbst angehört) gebührende betonte Stelle erlange. — *σεαυτὸν παρεχόμενος*: das Medium findet sich im N. T. noch zweimal (Apg. 19, 24. Kol. 4, 1) in der Bedeutung »zuwenden«; aber die Verbindung des Mediums, welches selbst schon »sich erweisen« heisst, mit *ἑαυτόν* kommt zwar sonst, aber im N. T. nicht mehr vor; vgl. Winer, S. 298f. (6. Afl., S. 230). Das Activ steht 1 Tim. 1, 4. 6, 17, je einmal bei Paulus, Matth. und Marc., aber öfters (je viermal) in den Lucasschriften. »Biete, gib dich selbst dar«, er soll sein Licht leuchten lassen, vgl. 1 Tim. 4, 15. Der Ermahnung durch das Wort Vs. 6 tritt die Ermahnung durch das Beispiel zur Seite. — *τύπον*: Vorbild, von Sachen Apg. 7, 44. Hebr. 8, 5, von Personen Röm. 5, 14. 1 Kor. 10, 6. 11. Phil. 3, 17. 1 Thess. 1, 7. 2 Thess. 3, 9. 1 Tim. 4, 12, vornehmlich aber s. S. 268, 1 Petr. 5, 3. Nur hier, wo es gleichfalls von einer Person steht, ist damit noch der Genetiv eines Sachsubstantivs ver-

bunden. Sonst kommt das Wort in anderer Bedeutung, als Mal (Joh. 20, 25), Gestalt (Röm. 6, 17. Apg. 23, 25), Bild (Apg. 7, 43 vor. — *καλῶν ἔργων*: ein in den PB. häufiger Ausdruck (vgl. S. 181 und 1 Tim. 3, 1), bei Paulus, der dafür *ἔργον ἀγαθόν* hat (s. z. 2 Tim. 2, 21), nicht vorkommend, wohl aber bei Matth., Marc., Joh., Hebr., 1 Petr. Uebrigens sind *καλὰ ἔργα* nicht gerade speciell Werke der Wohlthätigkeit, sondern allgemeiner »treffliche Werke«. — *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ*: vgl. 1, 9. — *ἀφθορίαν*: so ist mit ℵACD zu lesen gegen lect. rec. *ἀδιαφθορίαν*. Der Accus. ist von *παρεχόμενος* abhängig. Das Wort kommt im N. T. nur hier vor, die unverletzte Keuschheit oder die Unverdorbenheit bezeichnend, allein fraglich ist, worauf sich diese beziehen soll. Auf den Inhalt der Lehre (Matthies, de Wette: »Unverfälschtheit«) geht erst das folgende *λόγον ὑγιῆ* (Ewald); so bezieht man es auf die »Lauterkeit der Gesinnung« (Wiesinger), oder auf die Form der *διδασκαλία* als »Reinheit des Vortrags von einer dem Wesen des Evangeliums nicht entsprechenden Ausdrucksweise (vgl. 1 Kor. 2, 1 f.), Keuschheit der Rede« (Huther; falsch auf beides, Inhalt und Form, zusammen (Hofmann). — *σεμνότητα*: bezeichnet die Würde des Vortrags nach Inhalt und Form. Allgemeiner fasst es Rothe als geistliche Würde, Gravität des Benehmens. S. z. *σεμνός* Vs. 2. — Nach *σεμνότητα* ist mit ℵACD *ἁφθαρσίαν* zu streichen; es kam als Glosse zu *ἀφθορίαν* in den Text.

Vs. 8. *Λόγον ὑγιῆ*: nur hier (S. 97), vgl. aber *ὑγιαινόντων λόγων* 2 Tim. 1, 13 und *ὑγιαίνουσι λόγοις* 1 Tim. 6, 3; Gegensatz zur Verfälschung der Irrlehrer. — *ἀκατάγνωστον*: nach 2 Makk. 4, 47 gebraucht, sonst nur bei Späteren; »untadelhaft«. — *ὁ ἐξ ἐναντίας*: so nur hier, qui ex adverso est; gemeint ist weder der Teufel (Chrysostomus), noch der Irrlehrer (Heydenreich, Wiesinger), sondern der Heide (Mack, Huther, Hofmann), wie aus der Parallele Vs. 5 (vgl. 1 Tim. 6, 1) erhellt. Das Adject. *ἐναντίος*, bei Paulus nur 1 Thess. 2, 15. findet sich noch bei Synopt. und Apg. — *ἐντραπῇ*: »beschämt werde, daher sich schäme«. Das Verb. *ἐντρέπειν*, in PB. nur hier, begegnet 1 Kor. 4, 14 und, für unsere Stelle vorbildlich, 2 Thess. 3, 14 (S. 116); vgl. *ἐντροπή* 1 Kor. 6, 5. 15, 34. Sonst in Synopt. und Hebr. 12, 9 nur medial »sich scheuen«. — *μηδὲν ἔχων*: vgl. 2 Kor. 6, 10 *μηδὲν ἔχοντες*. — *περὶ ἡμῶν*: so ist nach ℵCD und den lateinischen wie syrischen Uebersetzungen zu lesen und dabei das *ἡμῶν* allgemein zu fassen: dagegen liest A *ὑμῶν*, was auf Titus und die unter ihm stehenden Gemeinden ginge. — *φαῦλον*: Böses, in PB. sonst nicht, aber bei Paulus, Joh. und Jak. Es soll also der Heide keine flagitia cohaerentia nomini (Plin. Ep. X, 97) vorfinden, vgl. 1 Tim. 3, 7. 1 Petr. 2, 12.

Vs. 9. *Δούλους*: ergänze *παρακάλει* aus Vs. 6. Zahlreich sind in den ersten Christengemeinden die Sclaven vertreten. Ihre Verhältnisse waren besonders schwierig, und doch sollte man gerade von ihnen am wenigsten sagen können, das Christenthum verderbe sie (Hofmann). Ermahnungen wie hier Eph. 6, 5. Kol. 3, 22. 4, 1. 1 Petr. 2, 18 f. und ebenso nachholend (Ewald) 1 Tim. 6, 1. 2. Den Unterschied dieser Stellen von der unsrigen glaubt Wiesinger aus dem Umstande erklären zu sollen, dass hier Paulus die Sclaven nicht direct anredet (S. 249 f.). — *δεσπόταις*: wie 1 Petr. 2, 18; s. z. 2 Tim. 2, 21. — *ἰδίοις*: s. z. 1, 12. 2 Tim. 1, 9; ebenso 1 Tim. 5, 1. — *ὑποτάσσεσθαι*: s. z. Vs. 5. — *ἐν πᾶσιν*: »in allen Stücken«, s. z. 2 Tim. 2, 7. Da nun aber sonst überall das *ἐν πᾶσιν* unmittelbar dem Worte, dazu es gehört, nachfolgt, so wird es auch hier mit *ὑποτάσσεσθαι* (Hofmann) und nicht mit *εὐαρέστους* (Huther) zu verbinden sein, vgl. Kol. 3, 20. 22 *ὑπακούειν κατὰ πάντα* und Eph. 5, 24 *ὑποτάσσεται ἐν παντί*. — *εὐαρέστους*: sc. *ἰδίοις δεσπόταις*. Das Wort, in PB. nur hier, erscheint bei Paulus öfters, aber stets in Beziehung auf Gott (Röm. 12, 1. 2. 14, 18. Phil. 4, 18; ebenso Hebr. 13, 21) oder Christus (2 Kor. 5, 9. Kol. 3, 20, vgl. Eph. 5, 11); sonst nicht im N. T. — *μὴ ἀντιλέγοντας*: s. z. 1, 9. Gemeint ist das Widerspiel zu *εὐαρέστους εἶναι* (Hofmann).

Vs. 10. *Νοσφιζομένους*: entwenden, veruntreuen, noch in Apg. — *πᾶσαν πίστιν*: so lesen A C D, wogegen lect. rec. *πίστιν πᾶσαν* hat und ℵ *πίστιν* sogar vergisst. — *ἐνδεικνυμένους*: s. z. 2 Tim. 4, 14. — *πίστιν*: von der Treue eines Menschen gegen einen andern steht *πίστις* in PB. nur hier, bei Paulus Philem. 5 und Gal. 5, 22, sonst noch Matth. 23, 23; von der Treue Gottes dagegen Röm. 3, 3. Aehnlich ist 1 Tim. 5, 12 *πίστις* »Versprechen« (S. 179). — *ἀγαθήν*: nur hier im N. T. (vgl. S. 258) mit *πίστις* verbunden, fidem sinceram. Vgl. amicum mancipium domino et frugi bei Horaz (Sat. II, 7, 2. 3). »Dies Zwiefache soll den Sclaven ausser dem Gehorsam eingeschärft werden, nicht widerbellerisch zu sein, sondern wohlgefällig, und nicht zu veruntreuen, sondern allseitig gute Treue zu beweisen« (Hofmann). — *ἵνα*: derselbe Gedanke, der Vs. 5 mit *ἵνα μὴ* negativ ausgedrückt war, erscheint nun positiv. — *τὴν διδασκαλίαν*: dasselbe, was Vs. 5 *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, nämlich *τὸ εὐαγγέλιον*. — *τὴν* nach *διδασκαλίαν* ist mit ℵ A C D zu lesen. — *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*: s. z. 2 Tim. 1, 9. — *κοσμῶσιν* (S. 97): zieren, Ehre machen. — *ἐν πᾶσιν*: s. z. Vs. 9. Hier ist *πᾶσιν* aber doch eher Masculinum (Heydenreich, Hofmann), dem beabsichtigtem Zwecke entsprechend, als Neutrum (Huther).

Vs. 11—15: Der, das beschriebene Verhalten bedingende, sittliche Charakter des Christenthums (S. 281).

Vs. 11. *Ἐπεφάνη*: das Passivum, welches den Nebenbegriff des Plötzlichen und Unerwarteten, öfters auch des aus der Höhe Herabkommens und des glanzvoll Leuchtenden in sich schliesst, daher von Götter-, Traum- und ähnlichen Erscheinungen üblich (S. 168), kommt im N. T. nur in unserm Briefe, das Activ noch in den Lucasschriften vor (S. 96). Was göttlicher Seits ein *ἐπιφαίνεσθαι*, ist menschlicher Seits ein *θεᾶσθαι* (Joh. 1, 14), ein *ἑωρακέναι τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ θεᾶσθαι* (1 Joh. 1, 1). — *γάρ*: begründet werden die vorausgegangenen sittlichen Vorschriften (Vs. 1—10), nicht nur die letzte derselben gegen Schleiermacher, welcher S. 145 f. in das Folgende einen Gegensatz gegen die nivellirende Gleichheit als das natürliche Ideal der Knechte einträgt; ähnlich Ellicott). Die Begründung geschieht durch Hinweis auf den pädagogischen Zweck der Gnade Gottes (S. 176). »Die Triebfeder der christlichen Sittlichkeit ist überall die Ehre Gottes und Christi (Vs. 5. 8. 10); das aber beruht auf dem Erschienensein der Gnade Gottes (Vs. 11), welche ebenso das Heil der Welt bezweckt, als deren Heiligung« (Pfleiderer). — *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ*: der letzte Grund alles Heils, von alten Kirchenlehrern zu speciell auf die Ensarkosis bezogen und daher Weihnachtsepistel. — *σωτήριος* ist zu lesen nach ACD, gegen lect. rec. *ἡ σωτήριος* und die erleichternde Correctur von ℵ *σωτῆρος*. Nicht »als heilbringend« (de Wette), denn das folgende *παιδεύουσα* ist Hauptbegriff, sondern *σωτήριος* schliesst sich als Adjectiv der *χάρις* an. Es steht im N. T. nur hier, aber *τὸ σωτήριον* als Subst., gleich *σωτηρία*, Eph. 6, 17 (vgl. damit 1 Thess. 5, 8 und in den Lucasschriften (Luc. 2, 30. 3, 6. Apg. 28, 28). — *πᾶσιν ἀνθρώποις*: gehört zu *σωτήριος*, nicht zu *ἐπεφάνη*, vgl. 1 Tim. 2, 4. Auch bei Paulus findet sich im Widerspruch mit Röm. 9, 16 f. zuweilen die Voraussetzung von der Universalität der *χάρις θεοῦ* Röm. 5, 18. 11, 32; sonst im N. T. Apg. 17, 31. Joh. 3, 16. 2 Petr. 3, 9. Zur Sache vgl. S. 171. Zu speciell beziehen Schleiermacher (S. 145. 208) und Hofmann das *σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις* auf das gesellschaftliche Verhältniss der Menschen unter sich, jener, indem er speciell an die Sclaven denkt, dieser, indem er meint, die erschienene Gnade Gottes werde so genannt, »um zu erinnern, dass diejenigen, die ihrer theilhaftig geworden sind, zu solcher Rücksichtnahme auf die Andern, wie sie Vs. 5. 8. 10 eingeschärft wird, durch ihre Bestimmung für Alle verpflichtet sind«.

Vs. 12. *Παιδεύουσα*: die Gnade Gottes hat einen pädagogischen Zweck, sie realisirt sich in der Erziehung der Menschheit durch Gott. Das Christenthum ist schon so sehr eine geschichtliche Macht geworden, dass es, ähnlich wie später dem alexandrinischen Clemens, geradezu selbst als eine göttliche Paedagogik der Welt erscheint; nicht

nur enthält es paedagogische Momente neben andern. Vgl. Hebr. 12, 4—11 und S. 281. Uebrigens heisst *παιδεύειν* allgemein »erziehen« (Apg. 7, 22. 22, 3), und dieser weitere Begriff schliesst sowohl das *ἐλέγχειν* (vgl. Apoc. 3, 19 *ἐλέγχω καὶ παιδεύω*), als das *μαστιγοῦν* (vgl. Hebr. 17, 6 *παιδεύει, μαστιγοῖ*) in sich; daher oft die Nebenbedeutung »erziehen durch strafende Zurechtweisung« (1 Kor. 11, 32. 2 Kor. 6, 9. Hebr. 12, 7. 10), so auch in PB. (noch 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 2, 25); mit gänzlicher Verleugnung des ursprünglichen auf Erziehung zielenden Hauptbegriffs heisst es geradezu »züchtigen« Luc. 23, 16. 22. — *ἵνα*: in *παιδεύειν* liegt der Begriff eines Zieles, einer Absicht, die hier ausgedrückt wird, daher *ἵνα* in seiner eigentlichen Bedeutung »damit, auf dass« zu belassen ist und nicht etwa nur »das ergänzende Object« angeben soll (Huther). Um *ἵνα* von *ἐπεφάνη* abhängig zu denken, was an sich nicht abzuweisen wäre, steht dieses zu fern. — *ἀρνησάμενοι*: verleugnend, s. z. 1, 16; vgl. *ἀποθέμενοι* 1 Petr. 2, 1. — *ἀσέβειαν*: Gegensatz zur *εὐσέβεια* 1, 1, also »ungöttliches Wesen« überhaupt, vgl. 2 Tim. 2, 16 und S. 277. — *κοσμικάς*: nur noch Hebr. 9, 1. An unserer Stelle ist das Wort in malam partem zu verstehen, sofern *ὁ κόσμος* der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gegenübersteht, also Lüste, wie sie der Welt eigen sind, oder sich auf Weltdinge beziehen. Bei Paulus vgl. *ἐπιθυμίαι σαρκός* Gal. 5, 16 (Eph. 2, 3); sonst *ἀνθρώπων ἐπιθυμίαι* 1 Petr. 4, 2. Es sind gemeint *αἱ πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ* (vgl. 1 Tim. 1, 13 *ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ*) *ὑμῶν ἐπιθυμίαι* 1 Petr. 1, 14 (vgl. S. 268). — *σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς*: vgl. zu 1, 8; *σωφρόνως* nur hier; *δικαίως* auch sonst (bei Paulus vgl. 1 Thess. 2, 10 *ὁσίως καὶ δικαίως* und 1 Kor. 15, 34), aber nicht mehr in PB.; zu *εὐσεβῶς* s. z. 2 Tim. 3, 12. — *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι*: s. z. 2 Tim. 4, 10. Hier hinzugefügt, »um darauf hinzuweisen, dass dem Christen die Gegenwart ein vorübergehender Zustand der Dinge ist, jenseits dessen er einen andern kennt, nach welchem er sich in der Gegenwart zu verhalten hat« (Hofmann). Daher der Fortgang.

Vs. 13. *Προσδεχόμενοι*: in PB. nur hier; bei Paulus heisst *προσδέχεσθαι* an- oder aufnehmen (Röm. 16, 2. Phil. 2, 29; ebenso Hebr. 10, 34. 11, 35. Luc. 15, 2), nie aber, wie hier, »warten«, wofür er *ἀπεκδέχεσθαι* hat (1 Kor. 1, 7. Phil. 3, 20; ähnlich Röm. 8, 19. 23. 25. Gal. 5, 5); um so häufiger findet sich das Wort in dieser Bedeutung in den Lucasschriften, vereinzelt auch sonst. — *μακαρίαν*: beseligend, nämlich den Gläubigen. Der stetige Ausblick auf das herrliche Ende gehört zum Charakteristischen im christlichen Bewusstsein, vgl. 2 Tim. 4, 8. 1 Kor. 1, 7. Phil. 3, 20. Das Adj. *μακάριος* wird sonst in den PB. nur von Gott gebraucht (s. z. 1 Tim. 1, 11), während Paulus es nur auf Menschen anwendet (Röm. 4, 7. 8. 14, 22.

1 Kor. 7, 40 . und ebenso häufig das übrige N. T.; nur Lucas (10, 23. 11, 27) hat es auch von Sachsubstantiven, die bildlich ein Personalsubstantiv vertreten. Für *μακαρία ἐλπίς* aber findet sich im N. T. kein Analogon. Hofmann will übrigens. da *ἡ μακαρία ἐλπίς* kein in sich geschlossener Begriff ist, das Adjectiv auch zu *ἐπιφάνειαν* und dafür *τῆς δόξης* auch zu *ἐλπίδα* beziehen, was, an sich schon gezwungen. durch die doppelte Relation des *τῆς δόξης*, einmal als Gen. appos. zu *ἐλπίδα*. dann als gen. subjecti zu *ἐπιφάνειαν*, nicht empfehlenswerther wird; an keiner der drei angeführten Stellen (Röm. 15, 4. 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 3, 18 steht eine solche doppelte Relation ausser allem Zweifel. — *ἐλπίδα*: hat hier (s. z. 1 Tim. 1, 1) passive Bedeutung, »das Gehoffte«. der Gegenstand der Hoffnung, wie Gal. 5, 5, vgl. Kol. 1, 5. Röm. 8, 24. Daher die Verbindung mit *προσδέχεσθαι*. die auch in der zu Grunde liegenden Stelle Apg. 24, 15 sich findet. Zur Sache vgl. Jud. 21 *προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον* und 1 Petr. 1, 13 *τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ*. — *καί*: bringt eine Epexegese zu *μακαρία ἐλπίς* (Heydenreich. Matthies, Huther, Ewald). — *ἐπιφάνειαν*: s. z. 2 Tim. 1, 10. — *δόξης*: s. z. 2 Tim. 2, 10. — *τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*: auf diese Stelle beriefen sich gegen die Arianer die Orthodoxen zu Gunsten der »Gottheit Christi«, wiewohl Einzelne, z. B. Ambrosius. das *μεγάλου θεοῦ* als selbständiges Subject fassten. Neuerdings vertreten die Einheitlichkeit des Subjects nicht nur Mack. Wiesinger, Hofmann, sondern auch Weiss S. 464), Pfleiderer (Paulinismus S. 474) und Meyer, welcher (zu Luc. 1, 17) bemerkt, in der Person des Messias als seines Repräsentanten werde Gott selbst angeschaut. Aber das mag wohl zur Rechtfertigung des *ἐνώπιον αὐτοῦ* Luc. 1, 17 gesagt werden können; hier dagegen liegt die Sache anders. sofern der Repräsentirte und der Repräsentant neben einander genannt werden. Ritschl (S. 79) und Reuss (Histoire de la theologie chrétienne au siècle apostolique, I, S. 101) coordiniren mit unserer Stelle die von ihnen auf Christus bezogene Doxologie Röm. 9, 5. Näher noch würde 2 Tim. 4, 18 liegen, sofern hier mit *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* im Gegensatze zu Röm. 11, 36. 16, 27 Christus gemeint ist. Am meisten aber spricht für die Einheit des Subjects der fehlende Artikel vor *σωτῆρος*, zumal da sich ein auf Christus bezüglicher Relativsatz anschliesst. Ein vollkommen sicherer Schluss ist freilich bei der subjectiven und willkürlichen Behandlung des Artikels (vgl. S. 109 und A. Buttmann. S. 85. 87) darauf nicht zu gründen. An sich könnte *σωτῆρος* recht wohl auch ein zweites Subject bedeuten. das ohne Artikel eingeführt wird, weil es durch den

Genetiv näher bestimmt wird (Winer, S. 148 f.). Für diese Möglichkeit, wonach die *ἐπιφάνεια* unseres Vs. zunächst dem *ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* Vs. 11 entsprechen würde, sprechen theils die *δόξα τοῦ μακαρίου θεοῦ* 1 Tim. 1, 11 (vgl. ähnliche Epitheta Gottes noch 1 Tim. 1, 17. 4, 10. 5, 15. 16), theils die auch sonst in den PB. gebräuchliche Zusammenstellung von *θεός* und *Χριστός* (1 Tim. 1, 12. 5, 21. 6, 13. 2 Tim. 1, 2. 4, 1. Tit. 1, 4), theils die verwandten Stellen Jud. 4 (*τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*) und 2 Petr. 1, 1 (*τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ*), während 2 Thess. 1, 12 (*τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*) die Zweiheit und 2 Petr. 1, 11. 3, 18 (*τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ* die Einheit des Subjects nicht zu bezweifeln ist. Aber freilich spricht 2 Petr. 1, 11 *ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός* auch wieder für die gleiche einheitliche Fassung auch in 2 Petr. 1, 1, und an unserer Stelle würde, falls zwei Subjecte genannt sein sollten, nach 1, 4. 1 Tim. 1, 1. 2. 2 Tim. 1, 2 eher *τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* zu erwarten sein (Hofmann). Die Streitfrage wird daher schwerlich jemals zu einem vollkommen sicheren Austrag gebracht werden können. Für die Einheit des Subjects scheint der sonst immer von der Erscheinung oder Zukunft Christi gebrauchte Ausdruck *ἐπιφάνεια* zu sprechen. Dagegen aber ist zu erwägen, dass eine *ἐπιφάνεια* nicht *τοῦ θεοῦ* ausgesagt wird. Nun lässt sich zwar angesichts des Sprachgebrauchs unserer Briefe keineswegs *Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit Schenkel (Christusbild, S. 357. 362) als Apposition zu *τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν* fassen. Wohl aber erscheint ja nach Matth. 16, 27. Marc. 8, 38 Christus *ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, die somit zugleich seine eigene ist; so Matth. 25, 31 *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ*, besonders aber in der wohl maassgebenden Stelle Luc. 9, 26 *ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρός* (S. 118). Christus ist in der späteren epistolischen Literatur *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως θεοῦ* (Hebr. 1, 3), überhaupt die ebenbildliche anschaubare Offenbarung Gottes (Phil. 3, 20. Kol. 1, 15. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr. 4, 13), seine sichtbare *δόξα* (Kol. 2, 9). Es kann somit die *ἐπιφάνεια* Christi, welche noch zukünftig ist, während die *χάρις θεοῦ* nach 2, 11 bereits erschien, sowohl als eine Erscheinung der *δόξα θεοῦ*, wie als eine solche der *δόξα Χριστοῦ* und als beider zugleich bezeichnet werden. Nie im N. T. steht sonst geradezu *ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός* oder *Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν*. Selbst 1 Joh. 5, 20 ist anders beschaffen. — *μεγάλου*: mit *θεός* verbunden ist in LXX häufig, im N. T. nur hier und in der unrichtigen Lesart der lect. rec. zu Apoc. 19, 17. — *σωτῆρος*: abhängig von *τῆς δόξης*, nicht etwa von *τὴν ἐπιφάνειαν*: vgl. Luc. 9, 26. 1 Petr. 4, 13.

Vs. 14. *Ὃς ἔδωκεν ἑαυτόν*: s. z. 1 Tim. 2, 6. Der Vs. bezieht sich jedenfalls ausschliesslich auf Christus und »sagt von seiner Vergangenheit etwas aus, das ebenso wie der Hinweis auf seine Zukunft der Ermahnung zur Begründung dienen soll« (Hofmann); es wird somit gezeigt, inwiefern die *χάρις* zur Verleugnung der weltlichen Lüste züchtigt. Des Zweckes seiner Hingabe in den Tod soll man eingedenk sein. »So entspricht, was als Zweck der Selbstdargabe Jesu Christi in Erinnerung gebracht wird dem, was Vs. 11 als der erzieherische Zweck der erschienenen Gnade Gottes bezeichnet war« (Hofmann). — *ὑπὲρ ἡμῶν*: für uns, uns zum Besten, nicht gleich *ἀντὶ ἡμῶν*. Vgl. Röm. 5, 8. 8, 31. 32. 34. 1 Kor. 11, 24. Gal. 2, 20. 3, 13 u. ö. In PB. ausser hier noch 1 Tim. 2, 1. 2. 6. Die ganze Phrase *ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν* erinnert theils an Gal. 1, 4 (S. 116). 1 Makk. 6, 41, theils an Luc. 22, 19 *τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*. Im Abendmahlsbericht hat nur Lucas beim Brod die Verbindung *διδόναι ὑπέρ τινος*. Und wie dieses Abendmahl den Antitypus des Passahs darstellt, so erscheint im Folgenden auch die Wirkung des Todes Christi zunächst unter den Gesichtspunkt der befreienden und errettenden Wirkungen des Passahopfers gestellt (Ritschl, II, S. 179. 238). — *λυτρώσηται*: Luc. 24, 21, wo das Wort (S. 97. 169) noch medial vorkommt, tritt die Beziehung auf ein Lösegeld ganz zurück. Aber das Passiv erscheint, zugleich unter ausdrücklicher Nennung des Lösegelds, 1 Petr. 1, 18, und dieselbe Beziehung hat auch an unserer Stelle wegen *ἔδωκεν ἑαυτόν* statt; vgl. darüber und über den sonstigen dogmatischen Gehalt der Stelle S. 169 f. Paulus hat das einfachere Bild von einem *ἀγοράζεσθαι* der Menschen durch Christus (1 Kor. 6, 20. 7, 23. Gal. 3, 13; vgl. Apoc. 5, 9. 14, 3. 4. 2 Petr. 2, 1) und von *ἀπολύτρωσις* (Röm. 3, 24. 1 Kor. 1, 30. Kol. 1, 14. Eph. 1, 7). Gemeinsam also ist ihm und unserem Briefsteller der Gebrauch von Ausdrücken, die als Folge des Todes Christi die Erlösung der Gläubigen in der prägnanten Vorstellung des Kaufpreises bezeichnen. — *ἀπό*: anders 1 Petr. 1, 18 *ἐλυτρώθητε ἐκ*. — *ἀνομίας*: die *ἁμαρτία*, sofern sie einem positiven göttlichen Gesetze gegenüber stets die Form der *ἀνομία* hat, vgl. 1 Joh. 3, 4 *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*. Das Wort, in PB. nur hier, bedeutet bei Paulus »Gesetzwidrigkeit«, d. h. »Ungerechtigkeit«, und, weil das Gesetz von Gott ist, auch »Gottlosigkeit« (Röm. 4, 7. 6, 19. 2 Kor. 6, 14. 2 Thess. 2, 7); auch bei Matth., Hebr. und 1 Joh. in denselben Bedeutungen. Es ist also hier wie 1 Petr. 1, 18 die Macht der Sünde, von der losgekauft wird, während bei Paulus gerade vom *νόμος* befreit wird. Die Differenz hängt zusammen mit der verschiedenen Auffassung vom *νόμος*, worüber vgl. S. 160. 169. — *καθαρίσῃ*: positiver Ausdruck des vorhin nur negativ ausgedrückten

Gedankens. Das Verbum in PB. nur hier, in Paulinen 2 Kor. 7, 1. Eph. 5, 26. — *λαόν*: in PB. nur hier, bei Paulus öfters, doch meist in Citaten. Der Ausdruck ist nämlich alttestamentlich, ursprünglich speciell das Volk des alten Bundes bezeichnend, hier aber übertragen auf den aus messiasgläubigen Juden und Heiden bestehenden neuen *λαὸς τοῦ θεοῦ*, vgl. 1 Petr. 2, 10. Wenn übrigens die Bestimmung der Israeliten zum Volke des Eigenthums erst durch das Bundesopfer des Moses effectiv wurde, so erscheint auch der Opfertod Christi in diesem zweiten Theil der Aussagen unseres Vs. unter den Gesichtspunkt eines Bundesopfers zur Einweihung der neutestamentlichen Gottesgemeinde gestellt (vgl. Ritschl, II, S. 178. 211. 213f.). — *περιούσιον*: im N. T. nur hier (vgl. aber S. 258), in LXX Ex. 19, 5 (Deut. 7, 6. 14, 2. 26, 18) für am següllah. Uebrigens ist es weder Zusammensetzung mit *οὐσία*, noch speciell Ableitung von *περιουσία*, sondern, ähnlich wie das berühmte, schon von Hieronymus zu unserer Stelle verglichene, *ἐπιούσιος* Matth. 6, 11 = Luc. 11, 3, unmittelbar mit dem Particip gebildet (L. Meyer, Kamphausen: Das Gebet des Herrn, 1866, S. 97f.). Also »überseiend«, d. h. vorzüglich, bevorzugt (Symmachus übersetzt *ἐξαίρετον*), daher synonym mit dem »Volk des Eigenthums« 1 Petr. 2, 9 (S. 268); vgl. Apg. 20, 28 *ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου* und Eph. 1, 14 *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως*. — *ζηλωτήν*: in PB. nur hier, auch bei Paulus (Gal. 1, 14. 1 Kor. 14, 12); sonst vgl. 1 Petr. 3, 13 (*τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταί*) Apg. 21, 20. 22, 3; als Beiname des Apostels Simon Luc. 6, 15. Apg. 1, 13. — *καλῶν ἔργων*: s. z. Vs. 7. Es ist genet. objecti, wie Gal. 1, 14. Der Wandel in guten Werken (vgl. Eph. 2, 10. Kol. 1, 22. 28) wird hier als der von Gott vorherbestimmte Zweck der durch das Evangelium bewirkten Neuschöpfung bezeichnet (vgl. 3, 8. Eph. 2, 10).

Vs. 2, 15—3, 2: Allgemeine Ermahnungen, die sich im Unterschiede von 2. 1—10 auf alle Christen überhaupt und ihr Verhalten den Nichtchristen gegenüber beziehen (Hofmann).

Vs. 15. *Ταῦτα*: auf Vorhergehendes bezüglich. — *λάλει*: vgl. Vs. 1. — *παρακάλει*: vgl. 1, 9. — *ἔλεγχε*: vgl. 1, 9. — *ἐπιταγῆς*: s. z. 1, 3 und S. 116. Titus soll solches Alles als Befehl (de Wette: »mit aller Anbefehlung«) aussprechen, nicht es in das Belieben der Gemeinden stellen. Falsch Bretschneider: suo quaeque (praecepta verss. 1—10 prolata) ordine. — *περιφρονείτω*: nur hier; *περιφρονεῖν* »etwas von allen Seiten überlegen«, dann »darüber hinausdenken«, so dass man nichts darnach fragt, also verachten, vgl. 1 Tim. 4, 12 *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω*. Die Mahnung ist durch *μετὰ πάσης ἐπιταγῆς* vorbereitet (Schleiermacher, S. 208). Titus soll sich

den Respect, der ihm als Träger des Amtes und seinen Befehlen gebührt, fordern und auf Erweisung desselben halten (S. 225). Wieseler findet die Stelle »merkwürdig ähnlich« der Stelle 1 Kor. 16, 11, von der sie auch in der That abhängt. — »Mit diesen alles Vorige abschliessenden Worten bahnt sich die Rede nach unseres Sendschreibers Sitte nur den Uebergang zu neuen Vorschriften« (Ewald).

Drittes Capitel.

Vs. 1. *Ὑπομίμνησκε*: s. z. 2 Tim. 2, 14. Credner wittert in dem *ὑπό* die Behutsamkeit, mit welcher der Apostel den Gegenstand behandelt wissen will (Einl., S. 467). — *αὐτούς*: die Glieder der christlichen Gemeinde auf Kreta. — *ἀρχαῖς, ἐξουσίαις*: so, ohne *καί*, ist mit ℵACD zu lesen. Beide Wörter, asyndetisch neben einander gestellt, geben, indem sie die verschiedenen obrigkeitlichen Stellungen andeuten, den verstärkten Begriff der Obrigkeit nach Lucas (S. 117), während sie in den Paulinen stets von geistigen Mächten und Gewalten stehen (1 Kor. 15, 24. Eph. 1, 21. 3, 10. 6, 12. Kol. 1, 16. 2, 10. 15). — *ἀρχαῖς*: oft bei Paulus, auch ohne *ἐξουσία*, aber dann mit andern synonymen Wörtern verbunden (Röm. 8, 38). — *ἐξουσίαις*: kommt bei Paulus im Unterschiede von *ἀρχή* zuweilen auch allein und in der Bedeutung menschlicher Obrigkeit vor (Röm. 13, 1—3). Sowohl *ἀρχή* als *ἐξουσία* begegnen in PB. nicht weiter. — *ὑποτάσσεσθαι*: s. z. 2, 5. — *πειθαρχεῖν*: so, ohne vorhergehendes *καί*, ist zu lesen. Das nur noch bei Lucas begegnende (S. 96) Verbum bedeutet »den Vorgesetzten gehorchen« als Folge und Bethätigung des *ὑποτάσσεσθαι* im einzelnen Fall (Huther, Hofmann). — *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν*: vgl. 1, 16, u. s. z. 2 Tim. 2, 21. Nach diesen Stellen ist es unwahrscheinlich, dass hier auf *ἀγαθόν* ein besonderer Nachdruck liege (etwa »nur« zum guten Werk, nach Apg. 4, 19). — *ἑτοίμους*: nämlich im Dienste der Obrigkeit; ohne dass es desshalb auch syntaktisch noch mit *ἀρχαῖς* und *ἐξουσίαις* zu verbinden wäre (gegen Hofmann). Das Adjectiv steht in PB. nur hier, bei Paulus 2 Kor. 9, 5. 10, 6. 16 (nicht mit *πρός*), ferner bei Synopt., Joh., Apg., wie hier 1 Petr. 3, 15 *ἕτοιμοι πρὸς ἀπολογίαν*.

Vs. 2. *Μηδένα*: nicht speciell auf obrigkeitliche Personen gehend. — *βλασφημεῖν*: s. z. 2, 5. »Wie die Christen von den Nichtchristen gelästert werden, die ihnen ihr Gutes in Böses umdeuteten, so konnten

sie hinwieder die Nichtchristen lästern, indem sie ihnen, statt das Gute an ihnen anzuerkennen, die Ehre absprachen, die ihnen von Gottes wegen gebührte« (Hofmann). — *ἀμάχους*: friedliebend, verträglich, nur noch 1 Tim. 3, 3. — *ἐπιεικεῖς*: eigtl. »geziemend« (von *εἰκός*), dann »gelinde«, lenis, clemens. Es kommt, als Position zum negativen *ἄμαχος*, in PB. noch 1 Tim. 3, 3 neben diesem vor; sonst Phil. 4, 5, und zwar hier *τὸ ἐπιεικές* substantivisch, »mildes Wesen« (vgl. *ἐπιείκεια*, clementia, 2 Kor. 10, 1. Apg. 24, 4), und Jak. 3, 17. 1 Petr. 2, 18. — *ἐνδεικνυμένους*: s. z. 2 Tim. 4, 14. — *πραΰτητα*: so ist mit AC gegen *πραότητα* zu lesen, s. z. 2 Tim. 2, 25. In ℵ steht das ganz sinnlose *σπουδὴν τά*. — *πρὸς πάντας ἀνθρώπους*: also auch gegen Nichtchristen. — Anlass zu solchen Ermahnungen gab nicht etwa eine besondere, aus Polybius (VI, 46, 9) zu erkennende, Untugend der Kreter (Hofmann), sondern die S. 270 geschilderte Situation.

Vs. 3—8: Dogmatische Motivirung durch Hinweis auf Gottes unverdiente Gnade, Parallele zu 2, 11—15 (gegen Schleiermacher, S. 146 f.).

Vs. 3. *Ἦμεν*: nachdrucksvoll voran. — *γάρ*: die vorige Mahnung motivirend: da wir einst waren, was jene noch sind, aber durch die Freundlichkeit Gottes errettet wurden, ziemt es uns, Freundlichkeit gegen die zu erweisen, denen wir einst gleich waren. — *ποτέ*: wann? als der jetzt *παρελήλυθὼς χρόνος* noch bestand, in dem wir gesinnt waren *τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι* 1 Petr. 4, 3; vgl. Eph. 2, 3. — *καὶ ἡμεῖς*: Christen, ohne Unterschied ob aus dem Judenthume (Paulus) oder aus dem Heidenthume (Titus). Ueber diesem Interesse am Universalismus (S. 161) hat der heidenchristliche Verfasser fast vergessen, dass er aus der Person eines geborenen Juden spricht (vgl. S. 274 f. und Ewald). — *ἀνόητοι*: unverständig, vgl. Eph. 4, 18 *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ*. Es drückt die intellectuelle Seite aus, der die ethische nach Röm. 1, 21 entspricht. Das Wort selbst, in PB. nur noch 1 Tim. 6, 9, kommt auch bei Paulus (Röm. 1, 14. Gal. 3, 1. 3), ausserdem noch Luc. 24, 25 vor. — *ἀπειθεῖς*: nämlich gegen Gott, s. z. 2 Tim. 3, 2. — *πλανώμενοι*: s. z. 2 Tim. 3, 13; in Folge der Verderbniss des *νοῦς* (*ἀνόητοι* im Irrwahne Begriffene, Abgewichene. — *δουλεύοντες*: ganz wie Röm. 6, 6. 12 und oft bei Paulus; in PB. nur noch 1 Tim. 6, 2 im eigtl. Sinne. In Folge des principiellen Ungehorsams (*ἀπειθεῖς*) geknechtet den Lüsten und Begierden (Weiss, S. 451). — Zu *ἡδοναῖς* vgl. S. 97. — *ποικίλαις* (vgl. S. 97): »im Dienste eines bunten Getriebes von Begierden, die befriedigt, von Lüsten, die gebüsst sein wollten, statt im Gehorsam des einheitlichen Willens Gottes« (Hofmann). — *κακίᾳ*: Bosheit. In PB. nicht mehr, aber bei Paulus und sonst oft. Meyer übersetzt (zu Röm. 1, 29.

Kol. 3, 8 zu speciell mit »Malice, maliciöses Wesen«; Huther zu Jak. 1, 21) versteht *πονηρία* im weiteren (vitiositas), dagegen *κακία* im specielleren Sinne; es sei »Gehässigkeit«, feindselige Gesinnung gegen den Nächsten, nach Hofmann Uebelwollen. — *φθόνῳ*: in PB. noch 1 Tim. 6, 4, öfters bei Paulus und sonst (S. 268f.). — *διάγοντες*: nur hier und, vollständiger durch Verbindung mit *βίον* den Begriff ausdrückend, 1 Tim. 2, 2. — *στυγητοί*: nur hier, von Hesychius durch *μισητοί* erklärt; »verabscheut«. — *μισοῦντες*: in PB. nur hier, einigemal Röm. 7, 15. 9, 13. Eph. 5, 29) in den Paulinen. — *ἀλλήλους*: in PB. nur hier. — Zum Ganzen vgl. S. 117 und Hofmann: »Sind nun auch wir vordem, ehe wir Christen wurden, so beschaffen gewesen, wie sollten wir uns desshalb gegen die Nichtchristen fremd und feindlich stellen? Sind wir doch — und dies ist das Zweite, was wir bedenken sollen — nicht von selbst andere geworden, noch haben wir, dass wir andere wurden irgendwie uns selbst zu verdanken«. Letzteres wird Vs. 4—7 ausgeführt.

Vs. 4. *Ὅτε δέ*: ebenso öfters bei Paulus (z. B. 1 Kor. 13, 11. Gal. 1, 15. 2, 11. 4, 4), in PB. nur hier, das einfache *ὅτε* 2 Tim. 4, 3. — *χρηστότης*: die *χάρις* ist die Quelle der *χρηστότης*, welche letztere im Wohlthun sich kund gibt und daher Erweis der ersteren ist. Die *χρηστότης* Gottes (denn *χρηστὸς ὁ κύριος* 1 Petr. 2, 3) ist aber, als jener *ὀργὴ θεοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν* Röm. 1, 18 entgegengesetzt, naturgemäss näher *φιλανθρωπία*, und es werden diese Eigenschaften Gottes hier genannt, um den Gegensatz auszudrücken, dass, während die Menschen einander hassten (Vs. 3), Gott voll Liebe gegen sie war (Hofmann). Uebrigens gebraucht Paulus (vgl. S. 100) *χρηστότης* von Gott wie von Menschen. — *φιλανθρωπία*: gewählt wegen Vs. 2 (S. 171. 176), im N. T. nur noch Apg. 28, 2, aber als menschliche Eigenschaft; vgl. *φιλάνθρωπον πνεῦμα* Sap. 1, 6. — *ἐπεφάνη*: s. z. 2, 11. — *σωτῆρος*: s. z. 2, 13.

Vs. 5. Nachsatz (vgl. gegen den Versuch, ihn mit *ἔσωσεν* beginnen zu lassen, Hofmann). — *οὐκ ἐξ ἔργων*: ganz wie Röm. 9, 11. Gal. 2, 16; vgl. auch Röm. 3, 20. 4, 2, besonders aber zu unserer Stelle in Verbindung mit Vs. 4 (*χρηστότης*) und Vs. 6 (*πλουσίως*) Eph. 2, 9 (*οὐκ ἐξ ἔργων*). 8 (*τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*). 7 (*τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Beide Stellen haben auch dies mit einander gemein, dass die Exception gegen die Werkheiligkeit auffälliger Weise direct einer Beschreibung des früheren unheiligen Wandels der Heidenchristen nachfolgt (de Wette). Dagegen wird den Werken hier *ἔλεος*, in der einzig verwandten Stelle der PB. 2 Tim. 1, 9 die *πρόθεσις* und *χάρις θεοῦ* entgegengestellt. — *τῶν ἐν δικαιοσύνῃ*: »Werke, die in

Gerechtigkeit im Zustande derselben gethan sind«, denn ἐν bezeichnet die Sphäre, innerhalb welcher etwas geschieht (Winer, S. 466). Nachdem also ἐξ ἔργων verneint hat, dass wir überhaupt in Folge eines Thuns von unserer Seite errettet würden, verneint τῶν ἐν δικαιοσύνῃ die Voraussetzung alles derartigen Thuns (Hofmann). — ἅ: so ist mit ℵACD zu lesen gegen ὧν der lect. rec., was Correctur ist nach classischer Gräcität (denn der Relativsatz gehört zu τῶν ἐν δικαιοσύνῃ). — ἐποιήσαμεν ἡμεῖς: nachdrucksvoll. Der Sinn ist, dass wir überhaupt keine solche Werke ἐν δικαιοσύνῃ gethan haben. Eine Beziehung des ἐποιήσαμεν auf vor der Erscheinung Christi geschehene Werke (Schenkel: Bibel-Lex. IV, S. 401) ist wenigstens nicht nachweisbar. — κατά: beachte den Wechsel der Präpositionen: selig gemacht wird man nicht aus Werken (ἐξ ἔργων) des Menschen, sondern gemäss der Barmherzigkeit (κατὰ ἔλεος) Gottes, daher ἡμεῖς und αὐτοῦ durch ihre Stellung hervorgehoben sind. Während Paulus dem ἐξ ἔργων ein ἐκ πίστεως gegenübergestellt hätte (S. 179. 181), nimmt unser Briefsteller einen zwiefachen Standpunkt ein, im Vordersatz auf Seiten des Menschen, im Nachsatz auf Seiten Gottes, daher auch das Verhältniss verschieden ist und durch wechselnde Präpositionen bezeichnet werden musste. — τὸ αὐτοῦ ἔλεος: so ist mit ℵA zu lesen gegen die lect. rec. τὸν αὐτοῦ ἔλεον, aber auch τὸ ἔλεος αὐτοῦ in DE ist falsch, da dem nachdrucksvoll nachgesetzten ἡμεῖς ein nachdrucksvoll vorangestelltes αὐτοῦ entspricht. Wie hier, ist auch bei Paulus ἔλεος s. z. 2 Tim. 1, 2, nach Vorgang der LXX, aber wider die Classiker, ein Subst. gen. neutr. vgl. 1 Petr. 1, 3 κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος und dazu S. 268. Sachlich vgl. S. 172. — ἔσωσεν: sc. θεός. Schon die Erscheinung der Güte Gottes in Christus ist potenziell die Rettung der Menschen. Wie sich das im historischen Verlaufe verwirklicht, wird weiter gezeigt; s. z. 2 Tim. 1, 9. — λουτροῦ: nur A hat τοῦ davor; also »durch ein Bad«. Aber das Wort λουτρόν bedeutet Eph. 5, 26 (s. S. 100. 117) die Taufe; vgl. auch Hebr. 10, 23 λελουμένοι ὕδατι καθαρῷ. Nur daran konnten Schreiber (Reuss) und Leser (Hofmann) denken. — παλιγγενεσίας: im N. T. nur noch Matth. 19, 28, aber von der Erneuerung aller Dinge bei der Parusie, also (gegen Ritschl, II, S. 333) anders als hier, wo es die subjective »Wiedergeburt« bezeichnet, nach welcher das ζῆν πνεύματι (Gal. 5, 25) beginnt, während vorher ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος, der bisher lebte, sterben musste; vgl. 2 Kor. 5, 17, besonders aber 1 Petr. 1, 3—5 (S. 268). Die Taufe wird »Bad der Wiedergeburt« genannt, nach Matthies als zu ihr verpflichtend, nach de Wette als sie symbolisirend, nach Huther und Hofmann als sie wirklich beschaffend. So richtig auch Schenkel (Bibel-Lex. V, S. 467) und Pfleiderer: »Die Taufe,

weil in ihr der h. Geist mitgetheilt (in den Menschen hinein »ausgegossen«) wird, durch welchen sodann die innere Erneuerung vollzogen, aus dem alten ein neuer Mensch gebildet wird« (vgl. Paulinismus, S. 476). Allerdings symbolisirt sie einen innern Vorgang, der im Folgenden als *ἀναϰαίνωσις πνεύματος* beschrieben wird; aber Symbol und wirklicher Vorgang werden hier in und mit einander verbunden gedacht. — *ἀναϰαινώσεως* bezeichnet »ein Thun des Herstellens aus der bisherigen Beschaffenheit in eine neue« (Hofmann); vgl. Eph. 4, 23. *Πνεύματος ἁγίου* ist der Genet. caus. effic., »die vom h. Geist bewirkte Erneuerung«. Daz Wort *ἀναϰαίνωσις* kommt Röm. 12, 2 (S. 100) anders als hier vor. Denn entweder steht es dort passivisch vom Erneuertwerden des *νοῦς* (Pfleiderer: Paulinismus, S. 476), oder aber wie hier activisch; dann aber mit dem Gen. des Objects, während hier der Genet. des Subjects folgt (Hofmann). Blos paulinisch ist das dazu gehörige *ἀναϰαινοῦν* (2 Kor. 4, 16. Kol. 3, 10); vgl. auch *πάλιν ἀναϰαινίζειν εἰς μετάνοιαν* Hebr. 6, 6. Die Taufe als der principielle Anfangspunkt der Erneuerung gilt hier als der entscheidende Wendepunkt. als die »Erneuerung« *ϰατ' ἐξοχήν*. Der Genetiv *ἀναϰαινώσεως* ist somit dem vorangehenden *παλιγγενεσίας*, nicht aber mit *λουτροῦ* (so noch Ewald und Reuss) coordinirt (vgl. S. 172), das *πνεύματος ἁγίου* aber gehört als gen. subj. zu *ἀναϰαίνωσις*; »was einerseits als Geschehniss Wiedererstehung heisst, ist andererseits verneuendes Thun h. Geistes« (Hofmann). Nach gewöhnlicher Auffassung dagegen würde *πνεύματος* mit beiden von *λουτροῦ* abhängigen Genetiven zu verbinden sein: die *παλιγγενεσία* ist durch den h. Geist bewirkt, und ihr Wesen ist eine von diesem h. Geiste ausgegangene *ἀναϰαίνωσις*. Das Zweite, die *ἀναϰαίνωσις*, wäre dann nicht sowohl ein Neues, als vielmehr die Epexegese des ersten Momentes, der *παλιγγενεσία* (Huther). Nur insofern würde also unsere Stelle eine »Verknüpfung des Wassers mit dem Geiste« (Schenkel: Dogmatik, II, S. 1005) bieten. Aber schon das macht bedenklich, dass der Genetiv dann nicht beidemale in gleicher Weise, sondern bei *παλιγγενεσίας* als genet. auctoris, bei *ἀναϰαινώσεως* als reiner Genet. subjecti aufzufassen wäre. Ueberdiess übersetzen Schenkel (S. 1037 f.) und Ritschl (Rechtfertigung. II, S. 333 f.) *λουτρόν* »Abwaschung«, nicht »Taufe«, und sehen im Ausdruck, wie im Grunde schon Usteri (S. 223) that, ein nach Ez. 36, 25. Joël 3, 1 der Sache nach gesandtes Bild. So meinte schon Bengel, der Genetiv *ἀναϰαινώσεως* hänge als coordinirt mit *λουτροῦ* von *διά* ab, und als bewirkende Ursache unserer Errettung werde ein zwiefaches Moment genannt, einmal das *λουτρὸν παλιγγενεσίας*, d. h. die durch Wiedergeburt bewirkte Abwaschung, und dann die *ἀναϰαίνωσις πνεύματος*, d. h. die durch den h. Geist

bewirkte Erneuerung; das zweite Moment erkläre das erste, die Wiedergeburt sei eine geistige, die Erneuerung eine Abwaschung. Aber die Sache liegt ähnlich wie Joh. 3, 5 ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, und s. S. 173.

Vs. 6. Οὗ: nämlich πνεύματος ἁγίου; der Gen. steht nach dem gewöhnlichen griech. Sprachgebrauche. — ἐξέχειν: der aus dem A. T. (Joël 3, 1. Sach. 12, 10) zunächst in den Sprachgebrauch der Apg. (2, 17. 18. 2, 33. 10, 45) übergegangene Ausdruck von der Mittheilung des h. Geistes, metaphorisch das reichliche Mittheilen bezeichnend. Bei Paulus findet sich ἐκχέειν und ἐκχύνειν zwar (Röm. 3, 15 im Citat und 5, 5), aber nicht in dieser speciellen Bedeutung. — ἐφ' ἡμᾶς: weist auf ἡμᾶς Vs. 5 zurück; also nicht auf das Ereigniss am Pfingstfeste Apg. 2, 1 f., sondern auf die mit der Taufe der Christen überhaupt verbundene Geistesmittheilung; Menschenhand giesst Wasser, Gott selbst den heiligen Geist über die Täuflinge aus. — πλουσίως: in PB. noch 1 Tim. 6, 17, bei Paulus Kol. 3, 16, sonst im N. T. 2 Petr. 1, 11. Hier steht es »um anzudeuten, dass die damit uns zu Theil gewordene Gabe heiligen Geistes reich genug war, um uns in ein neues Leben herzustellen« (Hofmann). — διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ: auch der Römerbrief hat nach διά stets diese Stellung der Namen. Christus ist der Vermittler der Geistesausgiessung (gut paulinisch nach 1 Kor. 2, 12. 6, 19. 2 Kor. 1, 22. Gal. 4, 6. 1 Thess. 4, 8). Es geht daher nicht an, diese Bestimmung vom Relativsatz zu trennen und mit ἔσωσεν ἡμᾶς zu verbinden (Flatt, Lachmann), wobei die unmögliche Coordination mit διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας herausspränge (Hofmann). — σωτῆρος: s. z. 2, 13.

Vs. 7. Ἵνα: Zweckangabe des ἐξέχεεν (Hofmann), nicht des entfernteren ἔσωσεν (Matthies). Der Inhalt des Finalsatzes bestimmt sich durch die Beziehung des Particips δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτος, welches entweder mit der vorher genannten Wirkung des Geistes gleichzeitig gedacht ist (Wiesinger, Huther), oder aber in einem zeitlichen Verhältnisse zu ἐξέχεεν steht, sei es der Geistesmittheilung als Voraussetzung vorangehend (Ritschl, Hofmann), sei es ihr als beabsichtigte Folge nachgehend (Bisping, Pfleiderer, Schenkel: Bibel-Lex. V, S. 51). Im ersten der drei unterschiedenen Fälle müsste man ἐκείνου auf das Object von ἐξέχεεν, den h. Geist, beziehen (Heydenreich; aber eine so scharfe Hervorhebung des von Gott unterschiedenen Subjectes des πνεῦμα liegt nicht im Sinne der apostolischen und nachapostolischen Literatur, auch käme dasselbe zu gleicher Zeit als Gnadengeschenk und als Gnadenspender in Betracht. Gewöhnlich bezieht man das Fürwort daher auf Gott, als Subject des ganzen Gedankenganges von Vs. 5 ab (de Wette, Huther, Elli-

cott, Schenkel: Christusbild, S. 358). Dann aber würde einfacher *τῇ αὐτοῦ χάριτι* stehen; statt dessen scheint *ἐκείνου* gesetzt, um den, dessen Gnade gemeint ist, von dem Subjecte von *ἔσωσεν* und *ἐξέχεεν* zu unterscheiden (Hofmann). Es ist also von *ἡ χάρις Ἰησοῦ Χριστοῦ* die Rede, wie Apg. 15, 11. 2 Kor. 8, 9. 13, 13. Röm. 5, 5. Gal. 1, 6 von einem Gnadenacte Jesu in seiner Eigenschaft als Christus (Ritschl, S. 335); es steht in Beziehung zu *οὐκ ἐξ ἔργων* Vs. 5. Dann aber ist mit *δικαιωθέντες* etwas nachgeholt, was vor *ἐξέχεεν* statt gefunden hat, und der Inhalt des Finalsatzes liegt nur formell über die Ausgiessung des Geistes hinaus; sachlich aber wäre die Einsetzung des Christen als Erben, unter dem Merkmal der Hoffnung, mit jenem Acte identisch; die Rettung durch Geistesmittheilung und der daran geknüpfte Zweck der Einsetzung in den Erbbesitz wären in einer directen Continuität gedacht, diese als positive Vollendung jener, ohne durch Angabe eines neuen Mittels unterbrochen zu sein. Dafür spricht schliesslich noch das alttestamentliche Vorbild, sofern die Rettung des Volkes aus Aegypten und seine Einsetzung in das Erbland die beiden Kehrseiten derselben Sache sind (vgl. zu dieser Erklärung Ritschl's oben S. 174). Das echt paulinische *δικαιοῦσθαι*, welches man hier weder mit der inneren Umwandlung (Wiesinger), noch mit der neuen Lebensverfassung (Matthies) verflechten sollte, findet sich in PB. noch 1 Tim. 3, 16 (vgl. S. 173). — *κληρονόμοι*: häufig im Römer- und Galaterbrief, in PB. nur hier. — *γενηθῶμεν*: so ist nach ℵACD zu lesen gegen *γενώμεθα* der lect. rec. — *κατ' ἐλπίδα*: gehört zu *κληρονόμοι γενηθῶμεν*. Huther übersetzt: »damit wir der Hoffnung nach Erben würden« und erklärt vom gegenwärtigen Zustande der Gläubigen, die wirklich Erben des ewigen Lebens seien, aber allerdings einstweilen nur »hoffnungsweise« (Hofmann; vgl. Röm. 8, 24 *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν*. Da indessen *γενηθῶμεν* nicht ein Sein, sondern ein Werden ausdrückt, ist *κατ' ἐλπίδα* wohl nach der zu 2 Tim. 1, 1 nachgewiesenen Bedeutung der Präposition zu erklären, also »gemäss der Hoffnung«, d. h. nach dem Inhalt unserer Hoffnung. Schon Chrysostomus kennt beide mögliche Erklärungen. — *ζωῆς αἰωνίου*: gehört nicht zu *κατ' ἐλπίδα* (Ritschl, S. 334f.), sondern zu *κληρονόμοι*, das eher als jenes einer näheren Bestimmung bedarf. Als Gegenstand der *ἐλπίς* ist die *ζωὴ αἰώνιος* ein Zukünftiges, Jenseitiges, vgl. Röm. 6, 22. 23 u. s. z. 2 Tim. 1, 1.

Vs. 8. *Πιστὸς ὁ λόγος*: s. z. 2 Tim. 2, 11. Hier bezieht es sich auf Vorhergehendes und steht nachdrucksvoll mit dem gleich folgenden Befehl zusammen (Schleiermacher, S. 104). — *καί*: »und«, nicht »auch« (Ewald). — *περὶ τούτων*: de his; gemeint sind die Vs. 3—7 ausgedrückten Gedanken, welche also der Apostel entwickelt

hat, nicht als wenn Titus ihrer bedürftig gewesen wäre, sondern weil er will, dass dieser sie zum Gegenstande seines Lehrens machen solle. Dem wesentlichen Gehalt des christlichen Glaubens, wie er in dem Vorhergehenden zusammengefasst, entspricht daher in dem Absichtssatze die Bezeichnung der Christen als *πεπιστευκότες* (Hofmann). — *βούλομαι*: »ist es mein Wille, verordne ich«; es drückt Autorität und Vollmacht, hier die apostolische, aus und kommt in so prägnanter Bedeutung zwar nicht bei Paulus, obwohl er das Wort gebraucht, aber noch 1 Tim. 2, 8. 5, 14 vor, während Paulus dafür das noch stärkere *παραγγέλλω* hat. — *διαβεβαιοῦσθαι*: im N. T. nur noch 1 Tim. 1, 7 und ebenfalls mit *περί* construirt, welches angibt, um was sich die Thätigkeit des *διαβεβαιοῦσθαι* bewegt; dieses selbst ist nicht »Versicherung geben« (Ewald), sondern *λέγειν μετὰ βεβαιώσεως*, feste Behauptungen aufstellen, fest lehren; vgl. S. 217. — *φροντίζωσιν*: im N. T. nicht mehr vorkommend, aber bei Classikern und LXX. Es ist »auf etwas bedacht sein, sich etwas ernsthaft angelegen sein lassen«. — *καλῶν ἔργων*: abhängig von *προΐστασθαι*, ganz allgemein zu verstehen, s. z. 2, 7. — *προΐστασθαι*: ursprünglich »vorstehen«, so 1 Tim. 3, 4. 5 und sonst im N. T. (S. 100). Die Vulgata übersetzt auch hier praeesse. Aber man sagt *τέχνης προΐστασθαι* im Sinne von artem exercere, »eine Kunst betreiben, eine Profession üben«, und in diesem Sinne ist *ἔργων καλῶν προΐστασθαι* auch hier und Vs. 14 zu fassen: »gute Werke treiben«. Gemeint ist wohl nach Vs. 14 eine Thätigkeit, die es nicht an sich fehlen lässt, wann und wo es gilt, etwas zu thun, das gut und dem Gemeinwohl förderlich ist (Hofmann). Der ursprüngliche Begriff des *πρό* ist dabei wie in *προνοεῖσθαι* Röm. 12, 7 verloren gegangen. — *οἱ πεπιστευκότες*: s. z. 2 Tim. 1, 12. »Die gläubig Gewordenen, wie sie eben desshalb genannt werden, sollen nicht desshalb, weil sie dies sind, wo es solches zu thun gibt, unthätig zurückstehen, sondern sich darum annehmen, gerade weil sie gläubig geworden sind« (Hofmann). — *θεῷ* ist nach ℵACD zu lesen ohne den Artikel der lect. rec. Die *πεπιστευκότες θεῷ* sind (vgl. Vs. 3) wie Apg. 16, 34 Heidenchristen; Judenchristen könnten eher als *πεπιστευκότες τῷ κυρίῳ* bezeichnet werden (S. 164). Hofmann freilich will nicht einsehen, warum gerade den Heidenchristen diese Ermahnung allein gelten solle, und verbindet desshalb *θεῷ* mit dem Folgenden, was von allem Geschmack und Sprachgefühl möglichst abseits liegt. — *ταῦτά ἐστι καλὰ καὶ ὠφέλιμα* ist mit ℵACD zu lesen, ohne *τὰ* vor *καλά*, welcher Artikel nur von falscher Beziehung des *ταῦτα* zeugt; liest man ihn nämlich, so ist das Ganze eine Umschreibung dessen, was vorhin »gute Werke« hiess: solche (*καλὰ ἔργα*) sind, was gut und Menschen nützlich ist (Ewald). Berufs-

zwecke statt unnützer Fabeleien Vs. 9. Streicht man *τά*, so ist *ταῦτα* weder auf *καλῶν ἔργων* (Wiesinger), noch auf *περὶ τούτων* (de Wette, Hofmann) zu beziehen, sondern es geht entweder auf *φροντίζειν προΐστασθαι* (Heydenreich, Matthies) oder auf *διαβεβαιοῦσθαι* (Huther, Bisping): zu guten Werken ermahnen ist nützlich, nicht aber Fabeln predigen. — *ὠφέλιμα*: s. z. 2 Tim. 3, 16 und S. 87. 282.

Vs. 9—11: Ein Abschnitt gegen Irrlehrer, wodurch der Brief zu seinem 1, 10—16 begonnenen zweiten Thema zurückkehrt, so dass das dritte Thema 2, 1—3, 8 zwar am ausführlichsten, aber doch nur einschaltungsweise behandelt erscheint.

Vs. 9. *Μωράς*: s. z. 2 Tim. 2, 23. — *γενεαλογίας*: vgl. *ἀγενεαλόγητος* Hebr. 7, 3 und zu 1 Tim. 1, 4. — *ἔρεις*: so lesen AC, die lateinischen und syrischen Uebersetzungen, während Tischendorf später nach ℵD *ἔριν* aufgenommen hat. Das Wort kommt im N. T. nur in PB. (noch 1 Tim. 6, 4) und bei Paulus (Röm., Kor., Gal., Phil.) vor. Gemeint sind hier die Zänkereien und Reibungen der Irrlehrer unter einander und mit der Kirche. — *μάχας νομικάς*: Streitigkeiten über gesetzliche Punkte, z. B. Speisegebote (s. z. 1, 14). Nach 1 Tim. 1, 7 wollten die Irrlehrer *νομοδιδάσκαλοι* sein. Zu *μάχας* s. z. 2 Tim. 2, 23. Das Wort *νομικός* kommt nur hier adjectivisch vor, dagegen substantivisch wie Vs. 13 findet es sich sonst (S. 96), aber nicht bei Paulus. Ueber Hofmann's und Hilgenfeld's Vertheilung der zwei Adjectiva unter die Substantiva vgl. S. 152 f. Uebrigens stünde, wenn nach Ersterem sowohl *μωράς* als *νομικάς* zu allen vier Substantiven gehören sollte, wohl eher *τὸ μωρὸν* (vgl. *τὰ μωρὰ* 1 Kor. 1, 25. 27) *τῶν ζητήσεων* (*περὶ*) *τοῦ νόμου* zu erwarten. In Wahrheit werden unter *γενεαλογίαι* und *ζητήσεις* die Streitpunkte, unter *ἔρεις* und *μάχαι* die darob entbrannten Streitigkeiten gemeint sein; s. z. 2 Tim. 2, 23. — *περίϊστασο*: s. z. 2 Tim. 2, 16. — *εἰσὶν γάρ*: bezieht Wieseler mit Unrecht nur auf *ἔρεις καὶ μάχαι νομικαί*; vielmehr geht, da *περίϊστασο* zu allen vier genannten Objecten gehört, wie dieses so auch der Begründungssatz auf jene vier. — *ἀνωφελεῖς*: vgl. S. 95. Gegensatz zu *ὠφέλιμα* Vs. 8. — *μάταιοι*: in PB. nur hier, und zwar als Adj. zweier Endungen, wie Jak. 1, 26; bei Paulus ist es Adj. dreier Endungen (1 Kor. 15, 17, noch im Citat 1 Kor. 3, 20), ebenso 1 Petr. 1, 18; sonst nur noch Apg. 14, 15. Der Wortsinn ist hier nicht sowohl »ohne Realität« (*κενός*), als »ohne Erfolg«.

Vs. 10. *Αἱρετικόν*: nur hier. Paulus gebraucht *αἱρέσεις* von kirchlichen Spaltungen, Parteien, ohne Rücksicht gerade auf Irrlehren (1 Kor. 11, 19. Gal. 5, 20), daher denn Reuss (Geschichte, I, S. 123), Weiss (S. 448 und Hofmann *αἱρετικός* hier von einem streitsüch-

tigen Schwätzer erklären, der darauf ausgeht, sich neben der geordneten Gemeinschaft einen Anhang zu werben, also eine Sonderstellung einzunehmen, in unserm Falle also neben der Kirche, ohne dass darum das Absonderliche eine die apostolische Lehre verneinende Irrlehre wäre. Aber letztere Beziehung tritt wenigstens bereits 2 Petr. 2, 1 ausdrücklich hervor. Es sind ἄνθρωποι αἱρετικοί solche, welche διχοστασίας καὶ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχήν verursachen (Röm. 16, 17). Die Apostelgeschichte unterscheidet innerhalb des Judenthums αἱρέσεις τῶν Σαδδουκαίων und τῶν Φαρισαίων (5, 17. 15, 5. 26, 5), und auch das vom Judenthum noch nicht völlig gelöste Christenthum erscheint als eine αἵρεσις τῶν Ναζωραίων (24, 5. 14. 28, 22) innerhalb des ersteren. Innerhalb des Christenthums wird daher eine Häresie gleichfalls der Etymologie des Wortes nach eine Vorstellungsweise nach eigener egoistischer Wahl und Neigung sein, verbunden mit dem Trieb zur Absonderung und zur Parteimacherei (Rothe, S. 360 f.); vgl. zur Sache S. 248. Uebrigens kann der αἱρετικός hier ebensowohl ein Verführer (Wieseler) als ein Verführter (Mangold, S. 27) sein. — μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νουθεσίαν: so ist mit ℵAC zu lesen, während D νουθεσίαν nach μίαν setzt. — νουθεσίαν (S. 100): Zurechtweisung, Rüge, die beides in sich schliesst, Tadel in Worten und Zurechtweisung in thätlicher Strafe. Bessere griechische Form wäre νουθέτησις. — παραιτοῦ: s. z. 2 Tim. 2, 23. »Gehe aus dem Wege« im Sinne von »brich mit ihm« (Reuss), oder »halte fern«, wie 1 Tim. 5, 11. Vulgata hat das berüchtigte devita, woraus die Praxis de vita machte. Der protestantische Pastor liest darin blos sein Recht zu Verweigerung der Abendmahlsspendung, Zurückweisung von Pathenstellen und dergleichem Vorgehen (Stirm, S. 71). Aehnliche Stellen über aufzuhebenden Verkehr mit Solchen, die sich in Widerspruch mit christlichem Bekenntniss und Wandel gesetzt: 1 Kor. 5, 9. 11 (dazu die Einschränkung Vs. 10). 2 Thess. 3, 14. 2 Joh. 10 und nach Anleitung unserer Stelle Ignat. Smyrn. 7, 2. Doch vgl. andererseits schon 2 Thess. 3, 15 und hier Vs. 2 gegen den geistigen Hochmuth, der sich darin gefällt, dem Umgange mit Ungläubigen sich zu entziehen, diese zu verlästern u. dgl. (Neander, S. 418 f. Nitzsch: Prakt. Theol. I, S. 233).

Vs. 11. Εἰδώς, s. z. 2 Tim. 2, 23. — ἐξέστραπται: »er ist verkehrt«, nicht: »er ist herausgewendet, herausgefallen und gewichen, nämlich aus der rechten Bahn« (Rothe), oder »er hat sich von uns abgekehrt und ist ausgetreten« (Baur, S. 91). Aber in der für letztere Uebersetzung angezogenen Stelle des Eusebius kommt unser Ausdruck gar nicht vor. Dagegen erhellt die Bedeutung von ἐκστρέφεσθαι, das nur hier im N. T. steht, aus ἐξεστραμμένος LXX Deut. 32,

20 gleich *διεστραμμένος* Matth. 17, 17. Luc. 9, 41. Apg. 20, 30. Phil. 2, 15. — *ἁμαρτάνει*: Quelle der Häresie ist also die Sünde, sofern die Häresie stets mit irgend einer speciellen Lieblingssünde der Häretiker in nachweisbarem Zusammenhange steht (vgl. Rothe, S. 362). — *αὐτοκατάκριτος*: sonst nicht im N. T. Einer der mit Bewusstsein sündigt, daher sein eigenes Thun verurtheilt. Der Häretiker erkennt das Christenthum als Autorität an, modelt es aber bewusster Weise um, spielt damit; das ist seine Sünde und Selbstverurtheilung; vgl. 1 Tim. 4, 12. Der Participialsatz gehört sonach nur zu *ἁμαρτάνει* (Huther), nicht auch zu *ἐξέστραπται* (Hofmann). Da sonach der *αἱρετικός* recht wohl weiss, was er thut, sind fortgesetzte Versuche, ihn zurechtzubringen, erfolglos. Titus wird daher besser thun, »ihm durch richtige Pflege der Gemeinschaft den Weg zu verlegen« (Hofmann); vgl. S. 248.

Vs. 12—15: Persönliche Nachrichten, Grüsse und Schluss.

Vs. 12. *Ἄρτεμᾶν*: nur hier; nach Wieseler Abkürzung von Artemidorus, der wahrscheinlich aus Ephesus, dem Sitz des Artemiscultus, gewesen sei! Die Tradition macht ihn zum späteren Bischof von Lystra. — *Τύχικον*: s. z. 2 Tim. 4, 12. — *σπούδασον ἐλθεῖν πρός με*: s. z. 2 Tim. 4, 9. — *Νικόπολιν*. »Siegesstadt«. Diese scheint mit Illyrien Röm. 15, 19 in Verbindung zu stehen (vgl. S. 21). — *ἐκεῖ*: Paulus war also nicht selbst dort. — *παραχειμάσαι*: bei Paulus 1 Kor. 16, 6; sonst noch Apg. 27, 12. 28, 11. Die Uebereinstimmung mit *σπούδασον πρὸ χειμῶνος ἐλθεῖν* 2 Tim. 4, 21 beweist Identität nicht sowohl der Situation (Spitta, S. 590), als der schriftstellerischen Schablone (vgl. oben S. 61 f.).

Vs. 13. *Ζηνᾶν*: nur hier vgl. Schenkel: Bibel-Lex. V, S. 710. Wieseler vermuthet in ihm und Apollos (vgl. S. 22), welcher damals nach Korinth gegangen sei, um das Versprechen 1 Kor. 16, 12 zu erfüllen, die Ueberbringer des Briefs. Nach Hofmann würde Titus ermahnt, den Beiden, welche vom Apostel Paulus aus über Kreta nach Alexandria, des Apollos Heimath, reisten, gute Aufnahme zu bereiten und dafür zu sorgen, dass ihnen zur Fortsetzung der Reise nichts gebreche (vgl. S. 47). — *νομικόν*: s. z. Vs. 9. Entweder wird er so genannt als früherer jüdischer Schriftgelehrter (so Mack, Matthies, de Wette, Klöpper: Bibel-Lexicon, V, S. 251), oder, was um des nichtjüdischen Namens willen wahrscheinlicher ist, als römischer Rechtsgelehrter, als ein juris consultus (Wiesinger, Huther mit Berufung auf Strabo: *ἐξηγηταὶ τῶν νόμων καθάπερ οἱ παρὰ Ῥωμαίοις νομικοί*). — *σπουδαίως*: s. z. 2 Tim. 1, 17. — *προπέμψον*: hier und 3 Joh. 6 hat *προπέμπειν* die Bedeutung der Ausrüstung zur Reise, während es bei Paulus Röm. 15, 24. 1 Kor. 16, 6. 11. 2 Kor.

1, 16 und in der Apostelgeschichte (15, 3. 20, 38. 21, 5) immer auch und zunächst die eigentliche Begleitung, das Geleite, bedeutet. — *ἵνα μηδέν*: Hofmann will den Satz als imperativisch, d. h. selbständig fassen, wie Eph. 5, 3, vgl. aber Kol. 2, 4. Marc. 5, 43. Apoc. 3, 11. — *αὐτοῖς*: Zenas und Apollos. — *λείπῃ*: s. z. 1, 5.

Vs. 14. *Μανθανέτωσαν*: s. z. 2 Tim. 3, 7. — *οἱ ἡμέτεροι*: nicht paulinische Glaubenschristen, die nach Vs. 8 nun auch im Werke sich bewähren sollen (Hilgenfeld: Einl. S. 753. 759), sondern die Getauften unter den Einwohnern Kreta's, speciell die zur orthodoxen Kirche sich Haltenden, also noch nicht den Irrlehrern Zugefallenen. — *καλῶν ἔργων προΐστασθαι*: s. z. Vs. 8. Hofmann setzt dahinter ein Komma und betrachtet das Folgende als bereits zu dem Absichtssatz mit nachgesetztem *ἵνα* gehörig. Aber dass der Verfasser nicht, was allerdings einfacher gewesen wäre, *ἡμέτεροι τῶν ἀναγκαίων χρειῶν προΐστασθαι* geschrieben hat, hängt mit seiner Vorliebe für die bei ihm stehende Formel *προΐστασθαι καλῶν ἔργων* und für den Ausdruck *καλὰ ἔργα* überhaupt zusammen. — *εἰς τὰς ἀναγκαίας χρείας*: um die nothwendigen Bedürfnisse zu befriedigen. — *ἀναγκαίας*: in PB. nur hier, aber oft bei Paulus, in Apg. und ausserdem Hebr. 8, 3. — *χρείας*: oft bei Paulus, vgl. besonders Röm. 12, 13 *ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες*. — *ὦσιν*: sc. *οἱ ἡμέτεροι*. — *ἄκαρποι*: in PB. nur hier, auch bei Paulus (1 Kor. 14, 14, auch Eph. 5, 11). Veranlassung zu der Mahnung des Vs. gab die Ausrüstung des Zenas und Apollos. Dabei sollen die Kreter zur Hand gehen, was Ewald falsch gedeutet hat (vgl. S. 120).

Vs. 15. Vgl. 2 Tim. 4, 19. 21. — *οἱ μετ' ἐμοῦ*: die Mitarbeiter und Umgebung des Paulus. Die Redensart *οἱ μετά τινος* (*ὄντες* findet sich bei Paulus und sonst in den PB. nicht, wohl aber in den geschichtlichen Büchern des N. T., z. B. Apg. 20, 34 *οἱ ὄντες μετ' ἐμοῦ* (*Παύλου*). — *φιλοῦντας*: bei Paulus nur 1 Kor. 16, 22, in PB. nicht mehr. Von der Liebe des Apostels und der christlichen Gemeindeglieder zu einander braucht Paulus das Wort *ἀγαπᾶν* (2 Kor. 11, 11. 12, 15). — *ἡμᾶς*: Paulus hat eben im Singular von sich gesprochen; aber vgl. auch das gleich folgende *ὑμᾶς*. Der Verfasser ist sich bewusst, im Namen der Amtsträger an die Gemeinden zu sprechen. — *ἐν πίστει*: gehört zu *φιλοῦντας*, die Art und Weise der Liebe ausdrückend, vgl. Eph. 6, 24 *ἀγαπᾶν ἐν ἀφθαρσίᾳ*. — *ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν*: wie Hebr. 13, 25; vgl. die vollständigere Form Röm. 16, 24 und s. z. 2 Tim. 4, 22.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.

BS 2735 .H64 1888 SMC

Holtzmann, Heinrich
Julius, 1832-1910.
Die Pastoralbriefe :
kritisch und exegetisch
47231606 (mcab) AWV-1496